
THE LIBRARY OF CONGRESS
1800

Die

Einheit der Genesis.

Ein

Beitrag

zur

Kritik und Exegese der Genesis

von

Lic. theol. J. H. Kurtz,

K. R. Hofrath und Oberlehrer der Religion, der griechischen und hebräischen Sprache
am Gymnasium zu Mitau.

Berlin,
Verlag von Justus Albert Wohlgemuth.

1846.

Vorwort.

Diese Schrift schliesst sich an meine vor zwei Jahren erschienenen „Beiträge zur Vertheidigung und Begründung der Einheit des Pentateuches“ in der Art an, dass sie den Faden der Untersuchung dort aufnimmt, wo jene ihn fallen liessen, jedoch auch die dort behandelten vier ersten Kapitel der Genesis auf Anlass seitdem erhobener Bedenken und Einwendungen nochmals in der Kürze retraktirt, und so — die ganze Genesis umfassend — ein abgeschlossenes Ganze für sich bildet. Darin liegt denn auch zum Theil der Grund, warum sie sich nicht als Fortsetzung jener Beiträge ankündigt. Sie unabhängig von jener Schrift erscheinen zu lassen, erschien um so mehr angemessen, als die Verschiedenheit der Behandlung ein zu auffallendes Missverhältniss dargestellt haben

würde. Sobald Zeit und Umstände mir aber eine Fortsetzung jener Beiträge in der angefangenen ausführlichern Weise gestatten, wird ein zweites Heft die gesetzlichen Abschnitte der mittlern Bücher des Pentateuchs, ein drittes die geschichtlichen Partien derselben Bücher und vielleicht ein viertes das Deuteronomium behandeln.

Die vorliegende Untersuchung, obwohl wesentlich kritischer Natur, erbaut sich dennoch auf dem Grunde der Exegese, daher kündigt sie sich als einen Beitrag zur Kritik und Exegese der Genesis an.

Im Juni 1846.

Der Verfasser.

Erste Abtheilung.

Allgemeines und Einleitendes.

I. Ueber den Einfluss der historisch-theologischen Gesammtanschauung des Kritikers auf die Kritik des Pentateuchs.

Der Standpunkt der vorliegenden Untersuchungen ist unverändert derselbe, den ich im ersten Hefte meiner Beiträge zur Vertheidigung und Begründung der Einheit des Pentateuches Königsb. 1844 S. 7—14 dargelegt habe. Die Einwendungen und Zweifel Bertheau's *) haben mich an der wissenschaftlichen Berechtigung zu demselben nicht irre machen können.

Hören wir zuvörderst Herrn Bertheau: „In den einleitenden Bemerkungen S. 8—14 bezeichnet der Verfasser den Standpunkt, von welchem aus er seine Untersuchungen unternommen hat. Er befürchtet, dass auf dem äussern rein kritischen Boden nie eine völlige Einigung der aus einander gehenden Meinungen über Einheit, Echtheit und Verfasser des Pentateuchs zu erzielen sei, „weil die Authentie des Pentateuchs auch eine Seite habe, wodurch sie zur Sache des Glaubens werde.“ Bald aber erklärt er sich dahin, dass er das wichtigste und entscheidendste Moment für die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Pentateuches weniger in den kritischen Operationen, welcher Art sie auch sein mögen, suche, als vielmehr in dem innern organischen

---

*) Vergl. Dessen Beurtheilung meiner Schrift in Reuter's Repertorium Jahrg. 1 (1845) H. 5 S. 97—104.

Zusammenhange des Pentateuches mit der ganzen Erscheinung, Stellung, Entwicklung und Vollendung des Judenthums als einer welthistorischen Thatsache. Er erkennt zwar die Bedeutung der ausschliesslich kritischen Forschungen an: höher aber stehen ihm die historischen Anschauungen, welche er sich auf Grundlage der heiligen Schrift vom Judenthum gebildet hat und die Einsicht in den Zusammenhang desselben mit der religiösen Entwicklung und Erziehung des ganzen Menschengeschlechtes ihm bestätigt haben. Diese Anschauungen nöthigen ihn, die Entstehung, Zusammenstellung und Abfassung der Bestandtheile des Pentateuchs nach allen wesentlichen Beziehungen auf Mose zurückzuführen. Nur wenn die kritischen Untersuchungen in ihren Resultaten völlig gesichert, überzeugend und dennoch mit jenen Anschauungen unvereinbar erscheinen würden, werde er ihnen normirende Kraft zuschreiben und seine Gesammtanschauung durch sie normiren lassen. — Der Standpunkt des Verf.'s ist also der geschichtliche; von dem Ergebnisse geschichtlicher Anschauungen aus, hat *für ihn* die Authentie des Pentateuches eine Seite erhalten, wodurch sie zur Sache des Glaubens wird. Diese Ergebnisse hat er, wie er selbst sagt, durch eine, nothwendig zunächst mehr unbewusste und die einzelnen Erscheinungen aus dem Ganzen nicht streng heraussondernde, Betrachtung des geschichtlich Gegebenen gewonnen; er fühlt die Nöthigung (S. 13), sich dieser Ergebnisse, „seines geistigen Besitzes oder Erwerbes,“ nach allen Seiten hin zu versichern und durch neue Betrachtung des Einzelnen vor dem Richterstuhle der Kritik zu seinem unantastbaren Eigenthum zu machen. Ist das der Fall, so muss das gegenseitige Verhältniss zwischen der Gesammtanschauung und den Untersuchungen der einzelnen Erscheinungen viel flüssiger gefasst werden, als vom Verf. geschieht. Er sollte von seinem Standpunkte aus die Ueberzeugung festhalten, dass jeder Abschluss, um zu Ergebnissen und Gesammtanschauungen zu gelangen, eben nur ein vorläufiger sein kann, und sich der Wechselwirkung zwischen den beiden Momenten geschichtlicher Erkenntniss, zwischen der Erkenntniss des Ganzen und Einzelnen, überall lebendig bewusst bleiben. Freilich eine schwere Fordrung, der nachzukommen gar häufig ein williges Hingeben von Lieblingsansichten und Aufopfrung eines oft mühsam errungenen vermeintlichen Gewinns nothwendig sind. Doch

ist sie vorhanden, auch für den Verfasser. Aber er schiebt sie in den Hintergrund. Das zeigt sich schon in den einleitenden Bemerkungen, noch mehr im Verlaufe der Arbeit in der Stellung, welche er seinen historischen Anschauungen den Untersuchungen des Einzelnen gegenüber anweist; letztere sollen von den Erstern sich überall bestimmen und leiten lassen, erstre von Letztern nur in dem Falle, dass sie den Letztern klar und deutlich widersprechen, in einem Falle, der, wir sagen grade heraus, gar nicht eintreten kann, so lange der eiserne Wille und die von vorn herein fertige Ueberzeugung des Verf.'s ihn mit Gewalt fern halten, da er die einzelnen Erscheinungen, mögen sie noch so sehr widerstreben, seiner Gesammtanschauung zu Liebe deutet, und auf jede Weise mit ihr in eine, wenn auch nur ihm genügende, Uebereinstimmung zu bringen sich nicht scheut. Das zeigt sich ferner S. 13 darin, dass die Ansicht des Verf.'s von der Entstehung, Zusammenstellung und Abfassung des Pentateuches durch Mose, welche eben noch ein Resultat historischer Anschauungen war, ganz plötzlich ein Erbtheil des Glaubens wird. Erbtheil des Glaubens! ein Wort schweren Inhaltes, vor dessen Gebrauch der Verf. auf seinem Standpunkte, hätte er sich recht besonnen, sich wohl gehütet hätte.“

So rühmlich sich die Besprechung dieser Vorfrage bei unserm Recensenten durch grössre Unbefangenheit und Willigkeit, auf den Standpunkt des Gegners einzugehen, durch das Bestreben, ihm gerecht zu werden, vor der voreingenommenen Ungerechtigkeit, mit der er die speciellen Untersuchungen abfertigt, auszeichnet, — so haben wir uns doch auch hier über mehrfaches Unrecht, das unsrer Darstellung geschieht, und über Missverständnisse, die unsre Darstellung in ein verkehrtes Licht setzen, zu beschweren.

Der Verf. hat behauptet, dass es zwei Gesichtspunkte für die Beurtheilung der Einheit, Echtheit und Glaubwürdigkeit des Pentateuchs gäbe, und bezeichnete in der Kürze den einen als den Standpunkt der (eigentlichen) Kritik, den andern als den Standpunkt des Glaubens. Wie er diese beiden Bezeichnungsweisen verstanden wissen wollte, trat aus der weitern Erörterung klar und deutlich hervor, und wird unten noch weiter aus einander gesetzt werden.

Von der Thatsache ausgehend, dass die bisherigen beiderseitigen kritischen Untersuchungen über die Authentie des Pentateuchs zu keinem einigenden Resultate geführt

hätten, dass vielmehr jede der beiden streitenden Parteien die contradiktorisch sich gegenüberstehenden Resultate ihrer kritischen Forschungen als kritisch erwiesen beanspreche, waren wir zu der Ueberzeugung gelangt, dass die beiderseitigen kritischen Operationen noch von einem andern als dem eigentlich kritischen Principe getragen und beseelt sein müssten, durch dessen beherrschendes Einwirken den kritischen Untersuchungen und Resultaten ihre divergirende Richtung gegeben worden sei; — denn wäre dies nicht der Fall, so müsste man die eine oder die andere Partei entweder der dummdreisten Unfähigkeit, die des Gegners klare und angeblich zwingende Deduktionen nicht anerkennen kann, oder der frevelhaften Gewissenlosigkeit, die sie gegen besseres Wissen und Verstehn nicht anerkennen will, beschuldigen. —

Von solcher Lieblosigkeit des Urtheils uns unserntheils frei wissend, hatten wir es ausdrücklich erklärt, „dass *wir* weit entfernt seien, die Sache des Pentateuchs für abgemacht zu halten und den Gegnern unsrer Ansicht die wissenschaftliche Berechtigung zur Festhaltung ihrer entgegenstehenden Ansicht *auf ihrem Standpunkte* abzusprechen.“ Bei Betrachtung der Kräfte, die auf beiden Seiten verwandt worden sind, konnten wir uns aber eben so wenig der Hoffnung hingeben, dass die Einigung, die bisher nicht erzielt worden ist, durch weitre kritische Forschungen erreicht werden werde, sondern mussten vielmehr die trostlose Befürchtung aussprechen, „dass auf dem äussern, rein kritischen Boden, nie ein absolut nöthigendes Gesammtresultat gewonnen werden werde.“

Dadurch waren wir um so mehr gedrängt, nach dem eigentlichsten Grunde der Divergenz in den kritischen Resultaten zu suchen, und wir glaubten ihn darin gefunden zu haben, dass „die Authentie des Pentateuchs auch eine Seite habe, wodurch sie zur Sache des Glaubens werde.“

Hier haben wir uns nun zuerst über ein uns zugefügtes Unrecht von Seiten unsres Recensenten zu beschweren. Er sagt: „Von dem Ergebnisse geschichtlicher Anschauungen aus, hat *für ihn* die Authentie des Pentateuchs eine Seite erhalten, wodurch sie zur Sache des Glaubens wird.“ Allerdings hat sie auch für uns eine Seite erhalten, wodurch sie uns zur Sache des Glaubens geworden, —

aber, das war unsre Meinung, und das hätte Herrn Bertheau's Scharfsinn nicht entgehen sollen, — eben so sehr hat sie auch für unsre Gegner eine Seite, wodurch sie auch ihnen zur Sache des Glaubens geworden ist. Die Anwendung dieses Satzes auf die Partei, für die Herr Bertheau ficht, hätte er leugnen, bestreiten und widerlegen mögen, — ignoriren durfte er sie aber nicht, denn grade in der Behauptung, dass im eigenen, wie im fremden Lager ein andres, ausserkritisches, Princip wirksam sei, war der eigentliche Nerv unsrer ganzen Deduction. Herr Bertheau stellt aber die Sache durch sein eingeschobenes „für ihn" so dar, als hätten wir uns selbst angeklagt, dass noch ein andrer ausser der Kritik liegender Hebel unsrer kritischen Operationen thätig sei, und hätten unsre Gegner davon freigesprochen, hätten es anerkannt, dass sie völlig unbefangen, von allen ausserkritischen Interessen frei und unabhängig ihre kritischen Operationen verfolgt hätten.

Dass unser Satz aber nicht so zu verstehen sei, wie Herr Bertheau ihn auffasst, dass wir vielmehr durch denselben uns *und* unsern Gegnern dieselbe Last aufbürden, sie derselben Voreingenommenheit, wie uns, anklagen wollten, liegt klar am Tage. Freilich der Satz: „die Authentie des Pentateuches hat auch eine Seite, wodurch sie zur Sache des Glaubens wird," ist an sich, in seiner Losgerissenheit vom Voranstehenden und Nachfolgenden, ungenau ausgedrückt und darum missverständlich; — aber das Voranstehende und Nachfolgende stand ja auch für Herrn Bertheau da, und dass er es übersehen hat, dass er den Satz losgerissen von seinem Zusammenhange gedeutet hat, wie es ihm gelegen war, ist seine Schuld.

Genau genommen hätten wir allerdings statt: „Die Authentie des Pentateuchs" sagen müssen: „Die Frage nach der Authentie des Pent." Herr Bertheau hätte, da der Zusammenhang dies völlig klar und unzweideutig als den beabsichtigten Sinn darlegt, unsre Darstellung der Ungenauigkeit und Nachlässigkeit zeihen können, nimmermehr aber durfte er das durch den Zusammenhang ausgeschlossene Missverständniss als das einzig mögliche Verständniss darstellen. Aber auch dann noch, dünkt uns, liesse sich eine solche oxymore Ausdrucksweise in solchem Zusammenhange gegen ihn rechtfertigen.

Dass der Zusammenhang aber jenes Missverständniss unbedingt ausschliesse, dies nachzuweisen wollen wir um

so weniger versäumen, als eben dieser Nachweis auch zugleich die Sache, um die es sich handelt, fördert.

Voran ging der Satz: „Wir möchten fast befürchten, dass auf dem äussern, rein kritischen Boden nie eine völlige Einigung erzielt, nie ein absolut nöthigendes Gesammtresultat gewonnen werden werde. Und warum nicht? Weil u. s. w.“ Dieser Satz ist durchaus *anceps* gehalten, es ist hier offenbar eben so wohl von den Operationen und Resultaten der gegnerischen Kritik als denen unsrer eignen die Rede. — Noch bestimmter und absolut unzweideutig spricht das Nachfolgende aus, was wir mit der fraglichen Behauptung gemeint haben; — und diess um so mehr, als wir das Nachfolgende ausdrücklich als weitre Auseinandersetzung derselben einführten. Wir fuhren fort: „Man missverstehe uns nicht, und schelte uns nicht, ehe man uns zu Ende gehört hat! *Wir meinen dies so:* Die kritischen Data, welche *für* oder *gegen* *) die Echtheit des Pentateuchs aus ihm selbst oder aus andern alttest. Büchern angeführt werden können, scheinen an Zahl und Gewicht nicht ausreichend, um aus ihnen allein ein völlig evidentes, allgemein Anerkennung forderndes Resultat zu gewinnen, das durch absolute Sicherheit und Unumstösslichkeit auch die ihm entgegenstehenden dogmatischen und historischen Interessen und Anschauungen **) zu überwältigen vermöchte. So lange dies aber der Fall ist, — und wenigstens bei den gegenwärtigen *beiderseitigen* Resultaten möchte der Unbefangene es nicht bestreiten können — wird es nicht zu vermeiden sein, dass andre ausserhalb des Bereiches der reinen Kritik liegende Thatsachen auch auf die kritischen — an sich nicht zu absolut nöthigenden Resultaten führenden Untersuchungen influiren und den Gang, die Richtung und also auch die Resultate derselben ***) bestimmen. Dogmatische Interessen — *in negativer oder positiver Fassung* — Ansichten über *Zulässigkeit oder Unzulässigkeit*, Ausdehnung und Anwendung der Begriffe von Offenbarung, Inspiration, Wundern u. s. w. werden auch

---

*) Wohlgemerkt für *oder* gegen!

**) Diese dogmatischen und historischen Interessen werden sogleich specificirt, — woraus es sich ergiebt, dass wir auch bei der gegnerischen Kritik solche zu finden glauben.

***) Doch offenbar: der beiderseitigen Kritik.

bei aufrichtigem Streben nach Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit der Forschung bewusst oder unbewusst *auf beiden Seiten* um so mehr entscheidend mitwirken, je weniger die äussern rein kritischen Data zwingender Natur sind. Noch mehr aber und vor Allem wird die historische Gesammtanschauung über das hebräische Alterthum, über die Art und Weise, über Anfang, Mittel und Ziel seiner religiösen und volksthümlichen Entwicklung, deren wesentlichen Faktor doch immer der Pentateuch bildet, den kritisch unzureichenden Resultaten den Ausschlag geben, und dieselben in der Ueberzeugung des Kritikers *) ergänzen, bewahrheiten und versiegeln. Dass auch die kritische Forschung umgekehrt mit ihren Resultaten auf die religiöse und historische Gesammtanschauung bestimmend und umgestaltend einwirken könne, soll damit natürlich nicht geläugnet werden; aber das umgekehrte Verhältniss wird um so mehr statt finden, je mehr anderweitige Data der letztern und je weniger der erstern zu ihrer selbstständigen Fixirung zu Gebote stehen. — Man ist heut zu Tage sehr wenig geneigt, einen solchen Einfluss der historisch-religiösen Gesammtanschauung auf die Richtung und das Resultat der biblisch-kritischen Forschungen anzuerkennen und zuzugestehen. Wo ein solcher sich offen und ehrlich ausspricht, wird er sofort als Unwissenschaftlichkeit gebrandmarkt. Unbedingte Voraussetzungslosigkeit, absolute Abstraction von allen andern noch so wesentlich mit dem innersten Geistesleben verwachsenen Thatsachen wird von dem biblischen Kritiker gefordert, und man giebt sich selbst gerne das Zeugniss, dieser Fordrung vollkommen genügt zu haben. Aber die Fordrung greift über in das Gebiet der Unmöglichkeit und das Selbstzeugniss ist nur ein Zeugniss vorhandener Selbsttäuschung u. s. w."

Nachdem wir die Unmöglichkeit solch unbedingter Voraussetzungslosigkeit noch weiter dargethan hatten, gingen wir erst auf unsern besondern Standpunkt über, und legten offen dar, mit welchen aus der Gesammtanschauung des Judenthums als einer historisch vollendeten Thatsache sich uns aufdrängenden Vorurtheilen wir unserntheils an die kritische Untersuchung des Pentateuches gehen müssten. Aber ein Vorurtheil ist nur eben ein vorläufiges Ur-

*) Wie sich von selbst versteht: sowohl des die Authentie bestreitenden als des sie vertheidigenden.

theil, welches, ehe es zum absoluten Urtheil fixirt werden kann, eines Unterbaues durch specielle Untersuchung bedarf. Bestätigt es sich in dieser Untersuchung, so haben wir erst den nothwendigen wissenschaftlichen Zusammenschluss von Anfang, Mittel und Ende; bestätigt es sich nicht, so muss entweder die Gesammtanschauung, aus der das Vorurtheil abstrahirt worden ist, eine falsche sein, oder aber die Abstraction desselben aus der Gesammtanschauung ist eine irrige und verfehlte, und in beiden Fällen wird eine nachträgliche Correktur unerlässlich sein. Wo aber der Irrthum liege, ob in der Gesammtanschauung selbst oder in der Abstraction aus derselben, wird dann Gegenstand einer neuen Untersuchung. Würde unser aus der historisch-religiösen Gesammtanschauung des Judenthums sich uns aufdrängendes Vorurtheil von der Abfassung des Pentateuches durch Mose, sich in der speciellen kritischen Untersuchung nicht bewähren, so, wir gestehen es offen, würden wir zunächst den Irrthum nicht in der Gesammtanschauung, sondern vorerst in unserer Anwendung derselben auf den Pentateuch suchen, weil jene Produkt thatsächlich vorliegender Nöthigung, diese aber Resultat subjektiver Vermittlung ist.

Jenes Versteckspielen mit seinen Voraussetzungen und Vorurtheilen, die doch an allen Ecken und Kanten hervorgucken, jenes sich Breitmachen mit einem Phantom absoluter Voraussetzungslosigkeit, das wir im besten Falle nur als eine grossartige Selbsttäuschung ansehen können, ist uns im innersten Grunde der Seele zuwider und steht im grellsten Kontrast mit unserm Begriff von Wissenschaftlichkeit. Wir suchen grade ein Verdienst darin, dass wir es offen ausgesprochen haben, es uns und unsern Gegnern ehrlich gestanden haben, in welcher Beziehung unsre historisch-religiöse Gesammtanschauung zu unsern speciellen kritischen Untersuchungen steht.

Die kritische Beleuchtung irgend einer Schrift hat in dem angeblichen oder wirklichen Zusammenhange derselben mit historisch-wichtigen Thatsachen oder Zuständen ihr Interesse und ihren Ausgangspunkt. Eine Schrift, die völlig beziehungslos, ohne Zusammenhang mit irgend einem Interesse des Forschers dasteht, mit aller der Sorgfalt und Mühseligkeit, welche die kritischen Operationen fordern, zu untersuchen, wird keinem Menschen einfallen. Die Thatsachen und Zustände, zu der sie in Beziehung steht, sind

aber ein Fertiges. Der Kritiker hat ein Interesse an der Schrift, — für oder gegen sie — noch ehe er sie kritisch untersucht hat, weil er ein Interesse an den Verhältnissen hat, zu denen sie in Beziehung steht. Ehe er die Schrift im Einzelnen untersucht, wird er sie erst im Allgemeinen kennen müssen, wird erst ein allgemeines Bewusstsein von ihrer Stellung und ihren Ansprüchen haben müssen, denn erst dies allgemeine Bewusstsein treibt ihn zur speciellen Untersuchung. — Dies sein allgemeines Bewusstsein wird sich aber sofort zu einem allgemeinen Urtheil (das nur ein Vorurtheil sein kann, weil es noch nicht speciell begründet ist) gestalten müssen, wird entweder mit seinen Ansichten und Einsichten in die bezüglichen Thatsachen oder Zustände harmoniren oder ihnen widersprechen, und in einem Falle ein günstiges im andern aber ein ungünstiges Vorurtheil für die Authentie und Glaubwürdigkeit der Schrift in ihm erwecken. So wird also der Kritiker mit einem Vorurtheil oder einem vorläufigen Urtheil an seine kritische Arbeit gehn, ohne jedoch durch dies Vorurtheil in der Freiheit seiner kritischen Forschung nothwendig gebunden zu sein; vielmehr wird, wenn die kritische Untersuchung sein Vorurtheil als irrig darstellt, sie auch die Einsicht oder Ansicht, von der er ausging, umgestalten müssen.

Judenthum und Christenthum liegen als ein Gewordenes, als ein Vollendetes vor uns. Das Christenthum hat als Gewordenes, als das was es ist, seit 2000 Jahren die Weltgeschichte ergriffen und beherrscht; es wird also Jeder, auch ohne Rücksicht darauf, wie es dazu geworden, was es ist, auch vor angestellter kritischer Untersuchung seiner Genesis, über das, was es ist, eine bestimmte Ansicht haben können und müssen. Unsre Ansicht vom Christenthume wird aber auch nothwendig unsre Ansicht vom Judenthume bedingen müssen, denn beide stehen in dem Verhältniss organischer Entwicklung zu einander, das Christenthum ist die Frucht und die Vollendung des Judenthums. Erkennen wir nun im Christenthum das specifisch-göttliche Lebensferment der Geschichte, die absolute Selbstmanifestation Gottes, so werden wir auch voraussetzen müssen, dass die Entwicklung des Judenthums durch specielle göttliche Offenbarung getragen und zu seinem Ziele geführt worden sei; denn derselbe Lebenstrieb, der die Frucht des Baumes zur Reife bringt, muss auch schon in seinem Keime und in seiner ganzen dazwischen

liegenden Entfaltung thätig gewesen sein. Dieser Voraussetzung entspricht das, was das alte Testament gleich beim ersten Blicke von sich selbst aussagt. So bildet sich also in uns das erste allgemeine Vor- (d. h. vorläufige) Urtheil über das alte Test. und zwar ein günstiges, nämlich dass Fordrung und Leistung in dieser Beziehung einander entsprechen. Die weitre vorläufige und allgemeine Betrachtung des alten Test. zeigt uns eine organisch-gegliederte Entwicklung des Judenthums, die, obwohl durch Abfall desselben von seinem Princip vielfach unterbrochen, dennoch von dem energischen Walten Gottes in ihm getragen und zum Ziele geführt wird; wir erkennen bei dieser vorläufigen und allgemeinen Betrachtung des alten Testamentes und des Verhältnisses seiner einzelnen Schriften zu einander in dem Pentateuch die lebenskräftige Wurzel, das treibende Vehikel aller normalen Entwicklung im Judenthum und diese Erkenntniss drängt uns zu dem zweiten Vorurtheile, dass Moses als Gesetzgeber und Gründer der Theokratie auch der Verfasser des Pentateuches sei; worin wir durch die eignen Aussagen desselben nur bestätigt werden können.

Nach dieser vorläufigen allgemeinen An- und Einsicht des alten Testamentes werden wir nun aber, da den so gewonnenen Vorurtheilen keine befriedigende, wissenschaftliche Geltung zukommen kann, genöthigt sein, die Schriften des alten Test. und die von ihm bezeugte Entwicklung speciell zu untersuchen, ob auf diesem Wege das aus der allgemeinen Einsicht abstrahirte Urtheil sich auch im Einzelnen bewähre, oder ob die Resultate genauer, kritischer Betrachtung des Einzelnen mit dem vorläufigen Urtheil unverträglich seien, und es zu modificiren oder umzugestalten nöthigen. Mussten wir zur Erlangung einer allgemeinen Ansicht vom Gewordenen zum Werden, von der Frucht des Baumes zu seiner Wurzel herabsteigen, so werden wir hier begreiflicher Weise den umgekehrten Weg einschlagen müssen und mit der kritischen Untersuchung des Pentateuchs als der angeblichen Wurzel des ganzen alten Test. beginnen müssen. —

Dies ist in den allgemeinsten Umrissen die Darlegung des Weges, auf dem — und des Interesses, mit dem wir zur kritischen Beleuchtung des Pentateuches hinzutreten werden, wenn die innre Nöthigung unsres Geisteslebens sich zum Christenthum so gestellt hat, dass wir in dem-

selben die absolute, nur durch continuirlich sich steigernde Selbstmanifestation und faktische Mitwirkung Gottes zu ermöglichende Höhe der religiösen Entwicklung erkennen. Auf ganz anderm Wege aber, mit ganz andern Vorurtheilen werden wir zur kritischen Untersuchung des alten Test. und besonders des Pentateuchs hinzutreten müssen, wenn unser Verhältniss zum historisch vorhandenen Christenthum und zu seiner organischen Vorstufe, dem Judenthum, sich anders gestaltet hat. Zwingt die innere Nöthigung unsres erkennenden Geistes uns dazu, das unmittelbare und thatsächliche Eingreifen und Mitwirken des persönlichen Gottes in verbalen und realen Selbstmanifestationen, in Weissagung und Wunder, in Theophanie und Menschwerdung für unmöglich, undenkbar und widersinnig zu halten, können wir darum im Judenthum und Christenthum nur den allmäligen Fortschritt und die endliche Blüthe und ἀκμή einer bloss natürlichen Entwicklung erblicken, so werden wir bei der vorläufigen allgemeinen Betrachtung des alten Testamentes uns des Vorurtheils nicht erwehren können, dass wir es hier nicht mit streng historischen, sondern mit mythischen oder mythisch gefärbten Traditionen zu thun haben, da uns auf allen Seiten Theophanien, Wunder und Weissagungen entgegentreten; die Ansprüche der meisten alttestamentlichen Schriften auf Authentie und Glaubwürdigkeit würden — zum Theil oder ganz — uns als verdächtig und unbegründet erscheinen. Treten wir zum Pentateuch, so finden wir hier eine solche Fülle und Tiefe religiöser Anschauungen und Ausbildung, wie sie bei einer bloss natürlichen Entwicklung schon im Anfange der Entwicklungsbahn uns völlig undenkbar, unmöglich erscheint, — es wird also das Vorurtheil sich bilden müssen, dass die hier vorliegende Höhe religiöser Ausbildung einem spätern Stadium der Entwicklung entnommen und durch eine *pia fraus* auf das Anfangsstadium der Entwicklung zurückdatirt sei, dass also die Selbstaussage des Pentateuchs und die Meinung der Jahrhunderte, Moses sei der Verfasser desselben, eine irrige sei. Es bleibt hier nur die Alternative, entweder die Voraussetzung, dass die Entwicklung des Judenthuns eine rein natürliche sei, oder die Authentie des Pentateuchs zu beseitigen. Ferner, der Pentateuch berichtet von zahlreichen Wundern, die Moses selbst verrichtet haben soll, diese beweisen uns bei unsern Voraussetzungen den mythischen Charakter der Schrift, und wie-

derum kann Moses nicht der Verfasser derselben sein, oder aber — unsre Voraussetzung von der Unmöglichkeit der Wunder muss als irrig erkannt und aufgegeben werden. Ferner der Segen Jakobs z. B. schildert in angeblich prophetischer Anschauung die Wohnungen der 12 Stämme im heiligen Lande. Die Abfassung desselben muss also bei unserer Voraussetzung von der Unmöglichkeit eigentlicher Weissagung als *vaticinium post eventum* angesehen und in eine Zeit verlegt werden, wo die Stämme schon faktisch diese Wohnplätze eingenommen hatten, und Moses kann nicht Verfasser und noch weniger Referent des Segens und seines historischen Unterbaues sein, oder wir müssen unsre Ueberzeugung von der Unmöglichkeit und Undenkbarkeit eigentlicher Weissagung aufgeben; u. s. w.

Bei der Entscheidung für die eine oder die andre Seite dieser Alternative wird es darauf ankommen, welches mächtiger sei, die philosophisch-religiöse Ueberzeugung von der Unmöglichkeit einer durch unmittelbares göttliches Eingreifen, durch Wunder, Weissagungen und Theophanien getragenen Entwicklung, oder die kritischen Zeugnisse für die Authentie des Pentateuches. Die Abwägung beider gegen einander wird aber in der Regel sich zu Ungunsten der letztern entscheiden müssen. Denn jene Ueberzeugung hat tief im innersten Geistesleben Wurzel geschlagen, sie ist eine innre, unmittelbare Nöthigung des Geistes, sie kann nicht aufgegeben werden, ohne den Grundhabitus, die Grundanschauungen, die innerste Denk- und Existenzweise des erkennenden Geistes zu alteriren und total umzugestalten, während das Gewicht der äussern kritischen Zeugnisse für oder gegen die Authentie des Pentateuches ganz in der subjektiven Gewalt und Willkühr des Kritikers liegt, während vielleicht auch die kritischen Zeugnisse an und für sich nicht stark und zahlreich genug vorhanden sein mögen, um ein absolut und allseitig nöthigendes Resultat herbeizuführen.

Wir kehren zu Herrn Bertheau zurück. Sehr wahr und beherzigungswerth ist es, wenn er sagt: „Man müsse von diesem Standpunkte aus die Ueberzeugung festhalten, dass jeder Abschluss um zu Ergebnissen und Gesammtanschauungen zu gelangen, eben nur ein vorläufiger sein kann, und sich der Wechselwirkung zwischen den beiden Momenten geschichtlicher Erkenntniss, zwischen der Erkenntniss des Ganzen und Einzelnen, überall lebendig be-

wusst bleiben. Freilich eine schwere Forderung, der nachzukommen gar häufig ein williges Hingeben von Lieblingsansichten und Aufopferung eines oft mühsam errungenen vermeintlichen Gewinns nothwendig sind."

Wir erkennen es dankbar an, dass der Recensent es nicht in Abrede gestellt hat, dass auch wir diese Forderung für wesentlich und nothwendig gehalten hätten. Wir wollen auch darüber nicht mit ihm rechten, dass er uns anklagt „wir hätten diese Fordrung in den Hintergrund geschoben," — „es müsse das gegenseitige Verhältniss zwischen der Gesammtanschauung und den Untersuchungen der einzelnen Erscheinungen viel flüssiger gemacht werden, als es von uns geschehen sei," denn von seinem, dem gegnerischen Standpunkte, aus, kann er kaum anders urtheilen.

Aber die auffallende Ungerechtigkeit, die unbegreifliche Einseitigkeit, die gränzenlose Befangenheit, die in aller Naivität den Splitter aus dem Auge der conservativen Kritik ziehen will und den Balken im Auge der destructiven Kritik gar nicht sieht, können wir nicht ungerügt dahin gehen lassen. Herr Bertheau argumentirt durchaus nur so, als sei, — als könne bei der Kritik, auf deren Seite er steht, gar nicht im Entferntesten von Voraussetzungen und Vorurtheilen, von Einflüssen der Gesammtanschauung auf den Gang und die Richtung der negativen Kritik die Rede sein; als stehe sie allein in königlicher Freiheit da, ungehemmt durch die Wahlverwandtschaft andrer Interessen, mit Adlersflügeln erhoben über den Bereich aller Anziehungskräfte dogmatischer, religiöser und historischer Voraussetzungen; als sei bloss die conservative Kritik so unglückselig in solche Hemmschuhe eingezwängt, als müsse sie allein mühselig und armselig sich durcharbeiten durch zahllose solcher Hemmnisse.

Dass wir jene Forderung in den Hintergrund geschoben hätten, „zeige sich schon," fährt der Recensent fort, „in den einleitenden Bemerkungen," — darüber wollen wir, wie gesagt, nicht mit ihm rechten; aber wenn er weiter sagt: „*noch mehr* zeige es sich im Verlaufe der Arbeit in der Stellung, die der Verfasser seinen historischen Anschauungen den Untersuchungen des Einzelnen gegenüber anweist: letztere sollen von den Erstern sich überall bestimmen und leiten lassen, erstre von den Letztern nur in dem Falle, dass sie den Letztern klar und deutlich widersprechen" — so müssen wir diese Behauptung

ganz einfach als eine Unwahrheit und missliebige Insinuation zurückweisen. Was Herr Bertheau hier uns vorwirft, kann, wenn es überhaupt begründet ist, nur den einleitenden Bemerkungen, nicht aber dem weitern Verlauf der Untersuchungen vorgeworfen werden. Wir haben nämlich unsern speciellen Untersuchungen nie und nirgends, mit keinem einzigen Worte, mit keiner einzigen Andeutung irgend eine Stellung zu unsern historischen Vorurtheilen über die Authentie und Glaubwürdigkeit des Pentateuchs angewiesen, hatten dazu auch gar keine Gelegenheit, da wir, die Authentie und Glaubwürdigkeit des Pentateuchs ganz aus dem Spiele lassend, uns ausschliesslich mit dem Moment der Einheit der Abfassung beschäftigten. Ob der Pentateuch von Mose oder von Esra abgefasst sei, ob seine Geschichte mythisch oder historisch, glaubwürdig oder unglaubwürdig sei, darauf haben wir in unsern speciellen Untersuchungen gar keine Rücksicht genommen. Kann ja doch der Pentateuch, auch wenn seine jetzige Fassung Produkt einer einheitlichen und einmaligen Redaktion oder Abfassung ist, gar wohl noch von Jeremia oder Esra oder sonst wem herstammen!

Dass aber die Resultate der speciellen Untersuchung der vorausgehenden Gesammtanschauung irgendwo und irgendwie klar und deutlich widersprechen könnten, „dieser Fall,“ sagt Herr Bertheau „grade heraus“ — „könne gar nicht eintreten, so lange der eiserne Wille und die von vornherein fertige Ueberzeugung des Verfassers ihn mit Gewalt ferne halte, da er die einzelnen Erscheinungen, mögen sie noch so sehr widerstreben, seiner Gesammtanschauung zu Liebe deutet und auf jede Weise mit ihr in eine, wenn auch nur ihm genügende Uebereinstimmung zu bringen sich nicht scheut.“ — Wir bewundern hier wieder vorerst die eben so kühne als naive Voraussetzung absoluter Voraussetzungslosigkeit bei der Kritik, der Herr Bertheau das Wort redet. Als wenn bei ihr von einem eisernen Willen, von einer von vorn herein fertigen Ueberzeugung, von nur einseitig d. h. nur ihr selbst oder ihrer eignen Parthei genügender Argumentation, von einer Deutung der einzelnen Erscheinungen nach der Gesammtanschauung gar nicht im Entferntesten die Rede sein könne! Und sieht denn Herr Bertheau nicht ein, dass sowohl auf seiner wie auf unsrer Seite zunächst eine für den Standpunkt des jedesmaligen Forschers genügende Beweisfüh-

rung gewonnen werden müsse, da ja die eigne Ueberzeugung doch das nächste Ziel aller Untersuchung ist? und sieht er nicht ein, dass er rein Unmögliches verlangt, wenn er fordert, dass der Kritiker, stehe er nun auf der einen oder auf der andern Seite, alle einzelnen Erscheinungen in eine auch dem gegnerischen Standpunkt adäquate, auch der gegnerischen Voraussetzung genügende Uebereinstimmung bringen müsse? Aber freilich, vom Gegner verlangt Herr Bertheau das Schwierige, das häufig Unmögliche, wird sich aber wohl hüten, seine eignen Untersuchungen nur dann genügend zu finden, wenn sie auch dem gegnerischen Standpunkt in allen einzelnen Momenten adäquat und genügend erscheinen; — sie aber, wenn es ihm nicht gelingt, dies Zugeständniss gegnerischerseits zu erzwingen, für fruchtlos und verfehlt zu halten. Ist das Gerechtigkeit, ist das Unbefangenheit? — So lange die destruktive Kritik das Judenthum als rein natürlichen Entwicklungsfortschritt ansieht, so lange sie Wunder und Weissagungen, Gotteserscheinungen und dgl. für rein unmöglich hält, verzichten wir darauf, alle einzelnen Erscheinungen des alten Test. mit diesem ihrem Standpunkte in eine ihr genügende Uebereinstimmung zu bringen, und glauben genug gethan zu haben, wenn unsre Argumentation uns und allen Denen, die mit uns auf gleichem historischen und religiösen Boden stehen, genügt.

Herr Bertheau fährt fort: „Das zeigt sich ferner S. 13 darin, dass die Ansicht des Verf.'s von der Entstehung u. s. w. des Pentateuchs durch Mose, welche eben vorher noch ein Resultat historischer Anschauungen war, ganz plötzlich ein Erbtheil des Glaubens wird. Erbtheil des Glaubens! ein Wort schweren Inhaltes, vor dessen Gebrauch der Verf. auf seinem Standpunkte, hätte er sich recht besonnen, sich wohl gehütet hätte!“ — „Ganz plötzlich?!“ das ist nicht wahr, denn vorher hatten wir schon, wie Herr Bertheau auch bemerkt hat, gesagt: dass die Authentie des Pentateuches auch eine Seite habe, wodurch sie zur Sache des Glaubens werde; und wie wir das verstanden wissen wollten, näher auseinandergesetzt; wenn wir also hier die Authentie des Pentateuchs ein Erbtheil des Glaubens nannten, so lag darin weder ein Widerspruch noch ein unvermitteltes Ab- und Ueberspringen. Herr Bertheau hat es nicht begriffen, dass wir das Wort Glauben in weiterm Sinne nahmen, nämlich zur Bezeich-

nung jeglicher innern Nöthigung, welche aus der historisch-religiösen Gesammtanschauung sich dem Kritiker aufgedrängt hat, noch ehe er durch die kritische Untersuchung des Einzelnen seine Ueberzeugung wissenschaftlich abgeschlossen hat; — aber wir haben deutlich genug uns ausgedrückt und darum ist das Missverständniss nicht unsre Schuld. Herr Bertheau hat sich ferner darin nicht finden können, dass wir die negative Stellung, welche die destruktiven Kritiker zum jüdisch-christlichen Offenbarungsbegriff einnehmen, ebenso wie unsre positive Stellung zu demselben, weil beide Resultat innerer Nöthigung des Geisteslebens sind, auch beide als Glaube bezeichnet haben, — und wir meinen, auch das ist nicht unsre Schuld.

Sollte mit diesem Missverständniss auch die mysteriöse Rede des Recensenten: „Erbtheil des Glaubens! ein Wort schweren Inhaltes, vor dessen Gebrauch u. s. w.“ zusammenhängen, so wäre zu wünschen gewesen, dass Herr Bertheau selbst sich erst besonnen hätte, ehe er uns täppischer Unbesonnenheit züchtigt. Sonst wissen wir in der That nicht, wenn nicht etwa Herr B. uns damit bloss hat bange machen wollen, welche Gefahr unserm Standpunkte von dem Gebrauch dieses Wortes drohe.

II. Die Ergänzungshypothese.

A. Ihr Ausgangspunkt.

Nach langer Herrschaft der Urkunden- und Fragmentenhypothese, welche die Genesis aus zwei oder mehr Urkunden oder aus einer ganzen Menge von Fragmenten unvermittelt zusammengestellt sein liess, nach vielfachen vergeblichen Versuchen, die Schwierigkeiten, welche sich aus den zahllosen Beziehungen der einzelnen Stücke auf einander ergaben, wegzuräumen, schlug die Kritik einen andern Weg ein, der sie sichrer zum Ziele zu führen versprach. Sie stellte eine neue Hypothese über die Entstehung der Genesis zu ihrer jetzigen Gestalt auf, nämlich die sogenannte Ergänzungshypothese. Man nahm eine doppelte Redaktion der Genesis an. Der erste und ursprüngliche Erzähler lieferte eine für seinen Zweck vollständige und zusammenhängende Darstellung der Urgeschichte des israe-

litischen Volkes. In spätrer Zeit gerieth nun ein zweiter Erzähler über diese „Grundschrift,“ und da dieselbe ihm nicht genügte, weder in Beziehung auf die Auswahl des traditionellen Stoffes, den sie aufgenommen hatte, noch auch in Beziehung auf die Tendenz, den Ideenkreis und die historisch-religiösen Anschauungen, welche ihren Verfasser beherrscht hatten, so ergänzte er dieselbe aus dem reichern Vorrath traditioneller Geschichten und Satzungen, welchen ihm seine in mythischer Ausbildung der Urgeschichte und in Fixirung eigenthümlicher religiöser Anschauungen weiter fortgeschrittene Zeit darbot, und zwar so, dass er seine Zusätze mit den Bestandtheilen der ursprünglichen Erzählung so enge wie möglich verwebte und zu dem Ende in seinen Nachträgen allenthalben — vorwärts und rückwärts — die geziemenden Beziehungen auf das von der Urschrift Berichtete nahm, aber nichts destoweniger seine abweichenden, eigenthümlichen Ansichten, Anschauungen und Ideenkreise in den Vordergrund zu stellen bemüht war.

Mit einem Schlage waren nun eine Menge der Bedenken, welche die Urkunden- und in noch grösserm Maſse die Fragmentenhypothese gedrückt hatten, beseitigt. Man hatte es nicht mehr mit von einander unabhängigen, planlos aus allen vier Winden zusammengesuchten und sinn- und zusammenhangslos zusammengestellten Urkunden oder Fragmenten zu thun, sondern mit nur zwei Erzählern, die beide gleich sehr planmässig und wohlüberlegt gearbeitet hatten. Wenigstens drei viertel der gegenseitigen Beziehungen und Voraussetzungen, welche auf Einheit der Abfassung hinwiesen, konnte nun als das anerkannt werden, was sie ihrer Natur nach waren: 1) alle Beziehungen, welche die der „Grundschrift“ zuzuweisenden Bestandtheile auf einander nahmen, — 2) alle Beziehungen, welche zwischen den einzelnen der „Ergänzungsschrift“ anzuweisenden Partien obwalten und endlich 3) alle Beziehungen, welche die dem „Ergänzer“ anzuweisenden Stücke auf die der „Grundschrift“ zu vindicirenden Stücke nahmen.

Nur ein fataler Bruch blieb noch unaufgelöst, das letzte Viertel der Beziehungen, nämlich diejenigen Beziehungen, welche die „Grundschrift“ auf vorangehende oder nachfolgende „Einschaltungen des Ergänzers“ nahm. Sie mussten πύξ καὶ λάξ geleugnet, bestritten, exterminirt werden, es koste, was es wolle; — oder aber auch die Ergänzungs-

hypothese musste als ungenügend aufgegeben und die Einheit der Abfassung anerkannt werden.

Vor allen Dingen kam es darauf an, einen Ausgangspunkt, eine Basis für diese Hypothese zu gewinnen. Als eine solche bot sich

Exod. 6, 3

dar. Hier spricht Elohim zu Mose: „Ich bin Jehovah, und bin erschienen dem Abraham, Isaak und Jakob als El-Schaddai, aber meinen Namen Jehovah betreffend bin ich von ihnen nicht erkannt worden.“ Aus dieser Angabe deducirt man nun Folgendes. Nach der Ansicht des Verfassers sei der Name Jehovah den Israeliten erst durch Moses bekannt geworden, vorher aber sei ihnen nur der Name Elohim bekannt gewesen. Dieser Auffassung entspreche es vollkommen, dass in vielen Partien der Genesis der Jehovahname recht augenscheinlich mit Absicht gänzlich vermieden werde, dass der Verf. ihn auch an vielen Stellen da nicht anwende, wo, wenn nicht die consequente Durchführung jener Ansicht ihn davon abgehalten hätte, unter allen Umständen dem Inhalte nach das אלהים eben so unangemessen als das יהוה allein angemessen gewesen wäre. Im offensten Widerspruch mit der in Exod. 6, 3 ausgesprochenen Ansicht und mit ihrer consequenten Durchführung in dem grössern Theile der Genesis, stehe es aber, dass in andern Partien der Genesis der Jehovahname völlig unbedenklich angewandt sei. Diese Partien könnten also unmöglich von demselben Verfasser wie Exod. 6, 3 und die damit harmonirenden Bestandtheile der Genesis herrühren. Und da nun zu dieser Thatsache noch der Umstand hinzukomme, dass diejenigen Stücke, in welchen der Gottesname אלהים ausschliesslich gebraucht sei, unter sich im engsten Zusammenhang ständen, ebenso in ihrer Aussonderung von den andern, wo יהוה gebraucht sei, ein vollständiges, planmässig durchgeführtes Ganze bildeten, und zugleich durch charakteristischen Ideenkreis und Sprachgebrauch sich ebenso entschieden auszeichneten, als andrerseits die jehovistischen Stücke einen auffallend abweichenden Sprachgebrauch und einen eben so auffallend verschiedenen Anschauungs- und Ideenkreis darböten, — so fehle nichts zu dem vollständigen Beweis, dass die Genesis von einer spätern Hand, die jene in Exod. 6, 3 ausgesprochne und in der ursprüng-

lichen Gestalt der Genesis consequent durchgeführte Ansicht habe verwischen wollen, interpolirt und erweitert worden sei.

Daraus ergeben sich denn vier Kanones, mit deren Hülfe die spätern Einschiebsel von der Urschrift unterschieden und ausgeschieden werden könnten, 1) der Gebrauch der Gottesnamen, 2) der Zusammenhang, 3) der eigenthümliche Ideenkreis und 4) der eigenthümliche Sprachgebrauch. Wir werden diese vier Kanones unten ausführlich besprechen und halten uns hier nur an Exod. 6, 3. Es handelt sich darum, ob die Deutung, welche die Kritik dieser Stelle gegeben hat, die einzig mögliche sei, oder ob sie nicht auch so gefasst werden könne, ja müsse, dass sie auch den Gebrauch des Jehovahnamens in der Darstellung der vormosaischen Geschichte gestatte.

Die Anerkennung dieses Letztern scheint uns, — noch abgesehen von der Worterklärung der Stelle, — durch mehrere Momente gefordert zu werden.

1. Zuvörderst müssen wir fragen, welches ist die Stellung des „Ergänzers" zu Exod. 6, 3? Wie hat denn er diese Stelle verstanden? Setzen wir einstweilen voraus, die angegebene Deutung dieser Stelle sei die einzig richtige, die einzig mögliche, — so hat er entweder die angeblich eben so offen ausgesprochene als consequent durchgeführte Absicht und Ansicht der „Grundschrift" durchschaut und den Widerspruch, in welchem seine historisch-religiöse Anschauung von der vormosaischen Zeit mit der „Grundschrift" stand, erkannt, — oder beides ist ihm entgangen und, von einer vorhandenen Divergenz nichts ahnend, stellt er ganz unbefangen seine völlig abweichenden und widersprechenden Relationen unvermittelt daneben und dazwischen. Das Letztre ist um so weniger denkbar, als ja er glücklich genug war, die alte Urschrift in ihrer absoluten Integrität, frei von allen Interpolationen und Einschiebseln, durch welche der Blick des Lesers von der Bahn des rechten Verständnisses so leicht abgeleitet, irregeführt und verwirrt werden konnte, vor sich zu haben. Die „Grundschrift," die bis zu Exod. 6, 3 consequent den Namen יהוה vermied, die an sehr vielen Stellen אלהים brauchte, wo das sprachlich-religiöse Bewusstsein des Israeliten zwingend יהוה forderte, die dann Exod. 6, 3 es klar und unzweideutig ausspricht, dass der Jehovahname erst durch Moses in seinem Volke eingeführt worden sei,

und vorher demselben gänzlich unbekannt gewesen sei, — eine solche „Grundschrift“ musste nothwendig dem Ergänzer, wenn er nicht der bornirteste, einfältigste und gedankenloseste Leser, den die Grundschrift je gefunden, war, die klarste Einsicht in ihre Ansicht und Absicht aufdringen. Wenn man dazu nun berücksichtigt, wie eng sonst immer der „Ergänzer“ sich an die Grundschrift anschliesst, wie geschickt und umsichtig er seine Ergänzungen nicht nur einschiebt und anschliesst, sondern auch meist so enge verwebt, dass es wie ein Ganzes aussieht, wie er sie in Sprache und Ausdruck zu diesem Zweck copirt, hier mit bewundrungswürdiger Umsicht und Vorsicht ihre gelegentlich kurzen Notizen weit im Voraus vorbereitet und unterbaut, wie er durch seine künstlichen Unterbauten, durch seine sinnreichen Wendungen im Voraus die Notizen und Berichte der „Grundschrift“ oft in ein ganz andres Licht zu stellen weiss, wie er in allen seinen „Ergänzungen“ die genaueste Rücksicht auf die „Grundschrift“ — rückwärts und vorwärts — nimmt, sie ergänzt, weiter ausführt u. s. w., — wenn man diese und mehrere andre Erscheinungen, welche die Ergänzungshypothese zugestehen und behaupten muss, erwägt, so wird man es für undenkbar, für unmöglich halten müssen, dass ein Ergänzer von so feiner und durchdringender Auffassungsgabe, von so raffinirter Gewandtheit zugleich so blödsinnig und gedankenlos gewesen sein sollte, die so sonnenklar ausgesprochne, so consequent durchgeführte, durch nichts getrübte und verdeckte Absicht und Ansicht der „Grundschrift” gar nicht gemerkt zu haben.

Wir können also voraussetzen, ist jene Deutung die einzig richtige und mögliche Auffassung der Stelle, so muss der „Ergänzer“ sie mindestens eben so klar und leicht erkannt haben, als die heutige Kritik. Wie reimt es sich nun damit, dass er ohne den geringsten Versuch, diesen offen vorliegenden Widerspruch zu tilgen oder zu verwischen, allenthalben in seinen Ergänzungen unbedenklich und vorzugsweise, ja ausschliesslich den Jehovahnamen brauchte? Wie leicht würde es ihm gewesen sein, durch eine unbedeutende Aendrung oder Modification der Worte in Exod. 6, 3 den ganzen Widerspruch seiner historischen Anschauung mit der der „Grundschrift“ zu tilgen und alle Möglichkeit, ihm auf die Spur zu kommen, abzuschneiden? Hielt er seine Leser etwa für so dumm und einfältig, dass sie

den klar vorliegenden, für ihr religiöses Bewusstsein so wichtigen Gegensatz, der nun in der neu redigirten Schrift unvermittelt, unversöhnt, in grellstem Widerspruch hervortrat, gar nicht bemerken würden? Aber wie ist es möglich, es für möglich zu halten, dass Niemand es merken werde, dass die Behauptung: vor Moses sei der Name Jehovah gar nicht bekannt gewesen, hundertfach durch den Gebrauch des Jehovahnamens in der vormosaischen Zeit, im Munde Gottes, wie im Munde der Patriarchen Lügen gestraft werde? Sagt man: Der „Ergänzer“ habe in seiner Unbefangenheit seine abweichende Ansicht als eine gleichberechtigte neben die der „Grundschrift“ gestellt, er habe seine Leser weder induciren, noch auch seine Ansicht mit der Grundschrift vermitteln und in Einklang bringen wollen, — wie reimt sich dann dazu das angeblich so oft und so sichtbar hervortretende Bestreben, die Sorgfalt, Genauigkeit und Absichtlichkeit, durch seine Zusätze weder die Einheit des Planes und Zusammenhanges, noch auch den Einklang der Darstellung, so weit es ihm nur möglich war, zu stören? — Oder sagt man: Die Pietät vor der alten, ehrwürdigen Schrift habe den „Ergänzer“ abgehalten, sie zu ändern, zu verfälschen, ihr eine andre Ansicht aufzudrängen, — wie reimt es sich damit, dass er durch den ganzen Pentateuch hindurch sie nach seinen Plänen und Absichten modificirt, mutilirt, verlängert, ergänzt, ausspinnt u. s. w., dass er ihr mit raffinirter, durchtriebener Schlauheit bisweilen eine ganz andre Wendung zu geben, die Wirkung ihrer offen und ehrlich ausgesprochenen Ansichten zu paralysiren sucht u. s. w.? *) Hinderte seine Pietät ihn nicht, ganze Abschnitte von fremdartigem Charakter einzuschwärzen, durch Einschiebung ganzer und halber Sätze, einzelner Worte u. s. w. ihr ein anderes Gepräge zu geben, sie an vielen Stellen zu überarbeiten und seine eigne Sprach- und Denkweise ihr einzuimpfen, — hinderte seine Gewissenhaftigkeit ihn nicht, um auch ein Einzelnes namhaft zu machen, in Gen. 17, 1 das vorausgesetzte אלהים ohne Weitres zu streichen und dafür יהוה zu setzen, wie sollte er mit einer geringen, durch seine Tendenz so wesentlich, so gebietrisch geforderten Aendrung einzig und ausnahmsweise so scrupulös gewesen sein?

---

*) Belege zu alle Dem wird die specielle Untersuchung in Menge bieten.

Aus dieser Betrachtung ist es mehr als wahrscheinlich, dass der „Ergänzer“ die Stelle Exod. 6, 3 nicht so verstanden habe, wie die heutige Kritik, — oder wenigstens der Meinung gewesen ist, sie könne auch füglich so verstanden werden, dass sie den vormosaischen Gebrauch des Jehovahnamens nicht absolut ausschliesse; dass also auf den gebornen Hebräer die Worte einen ganz andern Eindruck machten, als auf unsre modernen Kritiker.

2. Der Widerspruch, in welchen die angegebene Deutung von Exod. 6, 3 mit der Genesis tritt, beschränkt sich nicht auf diejenigen Partien derselben, welche man einem „Ergänzer“ hat anweisen zu können geglaubt, sondern erstreckt sich auch auf mehrere Partien, die, weil man sie dem angeblichen „Ergänzer“ auf keine Weise hat zutheilen können, der „Grundschrift“ angewiesen sind. Wir sehen hier noch davon ab, dass die meisten als Ergänzungen ausgeschiedenen Stücke durch den Zusammenhang und die Beziehungen des Inhaltes sich als organische Bestandtheile der ursprünglichen Schrift erweisen und darum ebenfalls mit ihrem יהוה gegen die fragliche Deutung von Exod. 6, 3 Protest einlegen. Wir wollen auch hier nur vorläufig darauf hinweisen, dass mitten in elohistischen Stücken, (die also der „Grundschrift“ angehören) und mit denselben eng verwachsen, einzelne Sätze und Satztheile mit יהוה vorkommen, z. B. Gen. 5, 29; 7, 16; 20, 18; 28, 21 u. s. w., die meist nur durch äusserste Willkühr und Gewalt als Interpolationen bezeichnet werden können. Noch augenfälliger aber zeigt sich die willkührliche Gewaltthätigkeit der gegnerischen Kritik in Fällen, wo auch diese Aushülfe, dass ein Satz oder Satztheil mit יהוה vom Ergänzer hinzugethan sei, nicht mehr anwendbar ist, und sie sich darum wie bei Gen. 17, 1 zu der durch Nichts zu rechtfertigenden Annahme genöthigt sieht, hier habe ursprünglich אלהים gestanden, das aber der „Ergänzer“ gestrichen und ohne Weiteres dafür יהוה gesetzt habe. Endlich ist wenigstens *eine* Stelle im Gebiete der „Grundschrift“ übriggeblieben, wo auch die gegnerische Kritik nicht gewagt hat, das vorhandene יהוה für eine Zuthat des „Ergänzers“ zu erklären, sondern vielmehr ausdrücklich zugiebt, dass es ursprünglich sei, nämlich in Gen. 49, 18. So hat also dennoch, wenn auch nur einziges Mal, die „Grundschrift“ selbst das יהוה einem vormosaischen Patriarchen in den

Mund gelegt, und sie selbst tritt mit sich selbst in offenen Widerspruch *).

3. Es entsteht durch die von der Kritik durchgeführte Dispertition der Genesis ein unnatürliches und den Voraussetzungen nicht angemessenes Verhältniss im äussern Gebrauche der Gottesnamen. Wir finden nämlich einerseits, dass die der „Grundschrift“ angewiesenen Stücke, — so wie sie nämlich die Kritik uns zugeschnitten und ausgebessert hat, — allein den Namen אלהים haben. Dies wäre nun der aus Exod. 6, 3 entlehnten Voraussetzung völlig angemessen. Aber wenn wir nun andrerseits bemerken, dass die als Ergänzungen bezeichneten Stücke fast ausschliesslich den Namen יהוה haben, — (nur einmal oder zweimal lässt Tuch dem Ergänzer ein אלהים, aber mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass ihm gleichsam gegen seinen Willen nur aus dem Bestreben, sich genau und ausdrücklich an die Grundschrift anzuschliessen „sogar ein אלהים mit untergelaufen sei.“) **) — so passt dies keineswegs zu den angenommenen Verhältnissen. Der „Ergänzer“ hatte völlig freie Wahl im Gebrauche der Gottesnamen, — wir werden also in seinen Zusätzen ganz dieselbe Mannigfaltigkeit, denselben Wechsel der Gottesnamen, wie er sonst im ganzen alten Testamente herrscht, erwarten müssen. Die Kritik kann uns keinen haltbaren Grund beibringen, der ihn in gleichem Masse genöthigt hätte, das אלהים mit solcher Sorgfalt zu vermeiden, wie den Verfasser der „Grundschrift“ seine angeblich in Exod. 6, 3 ausgesprochene Ansicht nöthigte, das יהוה zu vermeiden. So spricht schon das räumliche, bloss äusserlich angesehene Verhältniss des Vorkommens der Gottesnamen in der Genesis gegen die Ergänzungshypothese, indem wir die wenigstens bei dem einen der beiden supponirten Verfasser vorauszusetzende Freiheit und Mannigfaltigkeit im Gebrauche der Gottesnamen nur in der Einheit der beiderlei Bestandtheile finden.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung der Worte selbst. Herr Bertheau sagt: „Mit deutlichen Worten steht im Texte und das Buch Job bestätigt sie ***), dass Gott sich

*) Ueber die unglückliche Ausflucht der Kritik bei dieser Stelle vergl. unten.

**) Dessen Commentar zur Genesis S. 142.

***) Abgesehen vom Prologe und Epilog, wo der Verfasser des Buches Hiob von seinem eignen objektiven Standpunkt redet, und abge-

mit seinem Namen Jehovah den Patriarchen nicht bekannt gemacht habe. Aber dieser Inhalt passt einmal nicht zu Herrn K.'s geschichtlichen Anschauungen, darum fort mit ihm!"

---

sehen von dem allerdings kritisch verdächtigen יהוה in K. 12, 9, kommt dieser Gottesname auch im Munde Hiobs K. 1, 21 und 28, 28 vor. Freilich sind diese Stellen so vereinzelt, dass wir zu der Annahme berechtigt sind, der Verfasser habe absichtlich vermieden, den Hiob und seine Freunde von יהוה reden zu lassen. Herr Bertheau sucht nun den Grund dieser Vermeidung in der Zeit, in welche der Verfasser die Scene des Buches verlege, — wir sehen sie, wenigstens mit demselben Rechte, in den Personen und in der Oertlichkeit der Scene begründet. Nicht ohne Bedeutung wählt der Verf. einen Standpunkt ausserhalb des Bundesvolkes und des Bundeslandes Weder Hiob noch seine Freunde sind ausgesprochenermassen Glieder des Volkes, welches Gott allein als יהוה erkannt hat und verehrt. Und da lag es denn nicht nur nahe, sondern es war durch die Umstände gefordert, die Streitenden Gott nicht mit dem Namen יהוה, sondern mit dem Namen benennen zu lassen, der unter ihnen gang und gebe war. Unbedingt vorzuziehen ist aber diese Auffassung vor der von Herrn Bertheau beliebten (der auch Hirzel — Hiob S. 6 — zugethan ist), weil sie ausdrücklich im Buche Hiob selbst begründet ist, während die Hirzel'sche Auffassung im Buche selbst nicht den mindesten Halt hat, sondern unbefugter Weise dem Buche von anders woher aufgedrungen ist. Dass die handelnden Personen Ausländer, Nichtisraeliten waren, sagt der Verfasser ausdrücklich; dass sie in vormosaischer Zeit gelebt hätten, ist blosse Annahme der Ausleger, die bei der Stabilität der nomadischen Zustände noch keineswegs mit Nothwendigkeit aus den Schilderungen des Buches zu erschliessen ist. Je später aber die Abfassungszeit des Buches anzusetzen ist, um so mehr schwindet auch nach gegnerischen Voraussetzungen alle Wahrscheinlichkeit für die von uns bestrittene Begründung des fehlenden Jehovahnamens, denn grade die „Ergänzungsschrift" zeigt ja, dass im Bewusstsein der spätern Zeit wenigstens die Ansicht von dem Aufkommen des Namens erst durch Moses nicht vorhanden war. — Völlig ausgeschlossen und widerlegt wird Hirzel's Auffassung aber dadurch, dass das Buch Hiob nicht den angeblich vormosaischen Gottesnamen אלהים, sondern constant den spätern und ausländischen Gottesnamen אֱלוֹהַּ gebraucht. Hören wir darüber einen stimmfähigen Kritiker. Stickel (Hiob S. 275) sagt: „Der Gottesname אלוה im Gedicht ist nicht alterthümlich und deshalb dichterisch, im Gegentheil als Singular dem jüngern Hebraismus eigen, von dem Verfasser aber constant gebraucht, so lange die Ausländer reden, weil ܐܠܳܗܳܐ, أَللّٰهُ die diesen gewöhnliche Gottesbezeichnung war. Vom Mosaismus und Prophetenthum schweigt nach Wort wie Sache das Buch gänzlich, gewiss nicht bloss um das patriarchalische Zeitalter des Helden in der Darstellung zu wahren, denn dann hätten viele Beziehungen auf spätre Sitten und religiöse Vorstellungen vermieden werden müssen u. s. w."

Herr Bertheau übersetzt also: „Mit meinem Namen Jehovah habe ich mich ihnen (Abraham, Isaak und Jakob) nicht bekannt gemacht.“ נודע heisst aber nirgends „sich bekannt machen.“ Die eigentliche und fast allenthalben anzuwendende Bedeutung des Nifal ist „erkannt werden,“ und nur selten ist in vulgärem Sprachgebrauch statt dieses ursprünglichen und prägnantern Begriffes die abgeleitete und abgeschwächte Bedeutung „bekannt werden“ dem Sinne entsprechender. Wir müssen also übersetzen: „Nach meinem Namen Jehovah — (d. h. in der Manifestation meines Wesens, die dieser Name bezeichnet) bin ich (von) ihnen nicht *erkannt* worden.“

Das richtige Verständniss dieser Worte hängt davon ab, ob das נודעתי emphatisch zu verstehen sei oder nicht. — Der ganze Habitus und Zusammenhang der Stelle, ihre besondere Wichtigkeit und Feierlichkeit nöthigt aber uns durchaus, es emphatisch zu fassen und den ganzen Nachdruck des Gedankens in der feierlichen Rede Gottes in dem נודעתי zu suchen. Muss dies aber zugestanden werden, so können wir uns nimmermehr mit einem matten und gleichgültigen, vulgär-zerflossenen, alle Tiefe des Begriffes verflachenden, alle Spitze des Gedankens abbrechenden, allen Nachdruck der Rede verwischenden „Sich bekannt machen“ oder „Bekannt werden“ genügen lassen; — wir werden vielmehr genöthigt, alle Tiefe, Fülle und Prägnanz des Begriffes, dessen das ידע fähig ist, in Anspruch zu nehmen. Welche Fülle und Tiefe des Gehaltes aber das ידע haben kann und haben muss, wo es emphatisch gebraucht ist, wie es dann das geistige Durchdringen und Erfassen des Objektes bis in sein innerstes Wesen bezeichnet, ist bekannt *). Das Erkennen in seinem nächsten, ursprünglichen und eigentlichen Sinne ist nichts weniger als ein oberflächliches, an die Schale gebanntes, an der äussern, zufälligen Erscheinung sich begnügendes Kennen und Wissen von dem Objekte, es ist vielmehr ein durch eignes Er-

*) Man braucht nur an den auf das physische Gebiet übergetragenen Gebrauch des Wortes zu erinnern und von hier aus Rückschlüsse zu machen auf die eigentliche Bedeutung des Wortes im geistigen Lebensgebiete. Welche tiefe Anschauung von dem Wesen des physischen „Erkennens“ der Hebräer aber hatte, zeigt schon Gen. 2, 24 und noch bestimmter ist es durch die gesetzlichen Erörterungen dieses Gebietes ausgesprochen.

fahren und Erleben bedingtes Aufnehmen des Objektes in's geistige Leben, es setzt die genauste und innigste Vermittelung des Subjektes mit dem Objekte, des erkennenden Geistes mit dem zu erkennenden Gegenstande voraus.

Noch bestimmter tritt die Emphase der Rede Gottes durch die eigenthümliche Constructions- und Ausdrucksweise des Satzes ושמי יהוה לא נודעתי להם als unabweisbar und beabsichtigt hervor. Das שמי einerseits und das נודעתי andrerseits erklären sich nicht nur, sondern steigern sich auch gegenseitig, so dass wir auch dadurch genöthigt sind, beide emphatisch zu fassen. Durch das „Ich" in dem נודעתי werden wir gezwungen, das שמי in seiner tiefsten, vollsten Bedeutung, die ihm allenthalben in nachdrücklicher Stellung zukommt, als die Manifestation des göttlichen „Ich's," als die Enthüllung, Erscheinung und Entfaltung des göttlichen Sein's und Wesens nach der Seite hin, die durch das יהוה bezeichnet ist, zu fassen. Dies so zu fassende שמי nöthigt uns nun aber wiederum, das ידע in dem נודעתי von dem Erkennen, Erleben und Erfassen der ganzen sich entfaltenden Fülle des jehovistischen Seins und Wirkens Gottes zu verstehen. Dem נודעתי entspricht nun im andren Gliede des Verses das אֵרָא לָהֶם בְּאֵל שַׁדָּי; auch dies ארא ist prägnant zu fassen als ein lebendiges Erfahren und Erleben der durch den Namen אל שדי bezeichneten Modalität der göttlichen Selbstmanifestation.

So erscheint es uns als eine ungezwungene, natürliche, den Worten eben so sehr als den Umständen entsprechende und jedem sein Recht unverkümmert lassende Deutung der göttlichen Rede in Exod. 6, 3, wenn wir als den beabsichtigten Sinn den ansehen, dass den Israeliten zum Bewusstsein habe gebracht werden sollen, dass sie in der nächsten Zukunft eine so herrliche Offenbarung des göttlichen Wirkens erleben würden, wie sie selbst den hochgepriesenen Stammvätern noch nicht zu Theil geworden sei. Jene hätten den ganzen Umfang, die Fülle und Herrlichkeit göttlicher Wirksamkeit, welche der Name יהוה umschliesse, und welche sich jetzt vor ihren Augen entfalten und darlegen solle, noch nicht geschaut, erkannt, erfahren, erlebt. *)

---

*) Der unten folgenden Auseinandersetzung des begrifflichen Unterschiedes der betreffenden Gottesnamen vorgreifend, fügen wir hier in der Anmerkung, um die Erklärung von Exod. 6, 3 jetzt gleich abzumachen, noch eine weitre Erörtrung über dieselbe bei. El-Schaddai

Wäre wirklich in Exod. 6, 3 die Absicht der „Grundschrift“ gewesen, einen bisher nicht gekannten, ganz neuen, inhaltreichern Gottesnamen promulgiren und einführen zu lassen, wie ganz anders würde sie, bei der ihr zugeschriebenen Breite, Umständlichkeit, Wiederholungssüchtigkeit verfahren sein! Aber nicht die Spur davon. Schon der nackte, unvermittelt eingeführte Anfang der göttlichen Rede Vers 2: „Ich bin Jehovah“ u. s. w., sieht gar nicht so aus, als wenn die „Grundschrift“ hier zum erstenmal, *ex professo*, einen bisher ganz unbekannten, nie genannten Gottesnamen einführe. Wenn es wirklich der Fall wäre, dass sie durch die ganze Genesis hindurch bis hieher sich des Jehovahnamens enthalten hätte, und jetzt endlich der gewiss lang ersehnte Moment gekommen wäre, wo ihr volles Gottesbewusstsein die so lange verhaltenen Schleusen durchbrechen konnte, welche ganz andre Einführung, welche

---

ist der allmächtige Gott, der durch seine schöpfrische Allmacht die natürlichen Bedingungen und lebenskräftigen Potenzen für die Heils-Entwicklung darstellt. Jehovah ist der Gott der Entwicklung des Heils, der selbst in die Entwicklung eintritt, sich selbst in ihr und mit ihr entfaltet und darum mit absoluter Sicherheit sie zum Ziele führt. Auch in der Geschichte der Patriarchen hat Jehovah gewaltet und gewirkt. Mit Jehovah fing die Geschichte der Patriarchen an, Jehovah war es, der den Abraham erwählte und berief, der ihn zum Vater des erwählten Volkes, zum Segensmittler für alle Völker bestimmte, — aber um diese Bestimmung zu verwirklichen, musste Jehovah zu Elohim, zu El-Schaddai werden, musste als Schöpfer aus unfruchtbarem Leibe den verheissenen Saamen erwecken, und zum zahlreichen Volke machen. Was also faktisch in der Patriarchenzeit erzielt, erreicht worden ist, was die Patriarchen (nicht bloss gehofft und geglaubt, sondern auch) als ein Faktisch-Vorliegendes geschaut, erlebt und erfahren haben, ist Werk *El-Schaddai's*, nicht Jehovah's. Was aber Jehovah in der Patriarchengeschichte gethan hat, beschränkte sich noch auf Erwählung, Berufung, Bestimmung, Verheissung und Erziehung zum Glauben an die Bestimmung und Verheissung. Es war noch kein zum Faktum Verkörpertes, es war nur die Einführung einer Idee, die sich erst jetzt am Sinai verwirklichen, verkörpern konnte. Das Walten *Jehovah's* konnten die Patriarchen also nur im Glauben und in der Hoffnung ergreifen, konnten es nicht *schauen*, nicht als Faktisch-Verwirklichtes, Erfülltes erleben, *erfahren, erkennen;* das konnten und sollten erst ihre Nachkommen, zu denen Moses mit der Botschaft, dass es jetzt geschehen solle, gesandt wurde, erleben und erkennen. — Das ist der Sinn des göttlichen Wortes: „Sie haben mich, mein Wesen, mein Wirken und Walten, als El-Schaddai, nicht aber als Jehovah erkannt; ihr aber sollt mich nun bald auch als Jehovah *erkennen.*“

Fülle von Worten, welche Umständlichkeit der Darstellung würden wir da erwarten müssen! Wie ganz anders würde sie bei diesem Momente verweilen, wie ihren Gefühlen in ihrer breiten Unbehülflichkeit Luft machen! Sie, die sonst selbst alles, was sich doch von selbst versteht, wenn es sie nur interessirt, so breit, so wiederholt auseinander setzt, dass sie nicht von der Stelle zu kommen scheint, sollte hier so kurz, so unvermittelt, so ohne alle Einleitung, ohne alles Vor- und Nachwort zum erstenmale den wichtigen Gottesnamen nennen! — In der That, wir halten das für undenkbar, für unmöglich.

Während Tuch zur Begründung der Ergänzungshypothese seinen Ausgangspunkt von Exod. 6, 3 nimmt, hat Stähelin *) einen andern Weg zu demselben Ziele vorgezogen. Er unterscheidet nämlich eine

erste und zweite Legislation

und vertheilt unter dieselben alle gesetzlichen und geschichtlichen Abschnitte des Pentateuches. Uebrigens kommt es bei den neuen Namen auf dieselbe Sache heraus: die „Grundschrift“ heisst bei ihm die „erste Legislation“ und die „Ergänzungsschrift“ nennt er die „zweite Legislation.“

Unser Kritiker hat nämlich die Bemerkung gemacht, dass in den mittlern Büchern des Pentateuchs zwei nach Form und Inhalt deutlich zu unterscheidende heterogene Gesetzgebungen untermengt sind. Die erste umfasst Exod. 25—31. 35—40; den ganzen Levitikus und Num. 1—10. 15. 17—19. 27. 28—30. 36; — die zweite dagegen nur Exod. 19—24. 32—34. Dieselbe Verschiedenheit in Sprache und Ausdruck, die sich in diesen beiderseitigen gesetzlichen Abschnitten kund gebe, gehe aber durch den ganzen Pentateuch hindurch, und somit sei der ganze Pentateuch nach Massgabe der hier gewonnenen sprachlichen Merkmale unter die beiden Verfasser dieser fremdartigen Legislationen zu vertheilen. Da nach Ausscheidung der der zweiten Legislation angehörigen Stücke, alles Uebrige in wohlgeordnetem, planmässigem Zusammenhang stehe, so müsse angenommen werden, dass der Verf.

---

*) Vergl. Dessen krit. Untersuchungen über den Pentat., die BB. Jos. Richt. Sam. u. d. Kön. Berlin 1843.

der zweiten Legislation die zu seiner Zeit bereits vorhandene Schrift des Verf. der ersten Legislation von neuem redigirt und mit seinen Zusätzen erweitert und bereichert habe.

Während so die sprachliche Vergleichung Ausgangspunkt und entscheidendste Norm für Stähelins kritische Anatomie wird, nehmen die übrigen drei Scheidungsmerkmale Tuch's bei Stähelin eine mehr secundäre, untergeordnetere Stellung ein, — fehlen jedoch auch keineswegs bei ihm, sondern leisten ihm häufig sehr willkommne Dienste, denn die sprachlichen Merkmale werden häufig verstärkt oder, wo sie mangeln, ersetzt durch die Merkmale, welche aus der verschiedenen Tendenz und den verschiedenen Anschauungen der beiden Verfasser genommen sind. So ist auch der Zusammenhang und die Beziehungen des einen Abschnittes auf einen andern oft ein willkommnes Kriterium der Ausscheidung und Zutheilung, und die Gottesnamen haben, wenn sie bei den Stähelinschen Operationen auch bei Weitem nicht so in den Vordergrund treten, wie bei den Tuch'schen, doch im Wesentlichen noch dieselbe Bedeutung für die Unterscheidung der beiderseitigen Bestandtheile.

Da an diesem Orte und für unsern beschränktern Zweck, nicht verlangt werden kann, dass wir die angeblichen Differenzen der beiderlei gesetzlichen Abschnitte *ex professo* insgesammt und nach allen Seiten hin beleuchten, so begnügen wir uns natürlich für diese Arbeit nur mit der Beleuchtung derjenigen Merkmale, die auch in der Genesis sich wiederfinden, wozu die zweite Abtheilung unsrer Schrift uns vielfach Gelegenheit geben wird. Ehe wir aber dazu fortschreiten, betrachten wir die vier genannten Arten von Scheidungsmerkmalen zuvörderst noch an sich und im Allgemeinen.

B. Die Scheidungskanones der Ergänzungshypothese *).

Wir beschäftigen uns zuvörderst mit ihrem gegenseitigen Verhältniss zu einander, um sodann einen jeden für sich allein zu betrachten.

---

*) Es handelt sich hier um eine concentrirende Zusammenfassung derjenigen Thatsachen, welche die Unzulässigkeit dieser Scheidungskanones und der besondern Art ihrer Anwendung und Nichtanwendung

Die vier Scheidungsmerkmale sind 1) die Gottesnamen, 2) Sprache und Ausdruck, 3) die Anschauungen, 4) der Zusammenhang.

Die drei erstgenannten sind, wie sich bald herausstellt, der Art, dass der Beweis aus denselben an und für sich und ohne weitere Stütze als eine *petitio principii* erscheinen muss. Dass in einem Abschnitte אלהים und in einem andern יהוה vorkommt, ist an sich, wie von selbst einleuchtet, noch kein Beweiss, dass beide Abschnitte von verschiedenen Verfassern herstammen. Der ursprüngliche Verfasser der Genesis, sagt man, hat aber nur אלהים gebraucht, denn er spricht es selbst Exod. 6, 3 aus, dass und warum er den Jehovahnamen in der Genesis nicht habe brauchen können. Dem widerspricht nun aber thatsächlich die Genesis selbst in ihrer jetzigen Gestalt; und es kommt nun darauf an, wie dieser Widerspruch, der allerdings innerhalb ein und derselben Schrift nicht denkbar ist, zu versöhnen sei. Die Kritik sagt: Das klare und authentische Zeugniss in Exod. 6, 3 muss überwiegen, und demzufolge müssen alle Stücke mit יהוה als Interpolation ausgeschieden werden. Hier haben wir einen entschiedenen Cirkelbeweis. Denn was die Klarheit des Zeugnisses in Exod. 6, 3 betrifft, so wird dieselbe jedenfalls unendlich übertroffen durch die Klarheit der Thatsache, dass die Genesis auch יהוה brauche; und was die Authentie des Zeugnisses in Exod. 6, 3 betrifft, so steht auf der andern Seite vorerst eben so gewichtig die Authentie des Gegen-Zeugnisses der Genesis da. Erklärt die Kritik Exod. 6, 3 für ein authentisches, das Vorkommen des יהוה in der Genesis aber für ein nicht authentisches Zeugniss, so ist dies eben der Cirkel. Denn dass das יהוה in der Genesis nicht authentisch sei, soll ja eben erst erwiesen werden, die Kritik setzt aber vor allem Beweise die Nichtauthentie voraus. Mit demselben Rechte, wie aus Exod. 6, 3 die Nichtauthentie der jehovistischen Abschnitte als erwiesen betrachtet werden kann, mag umgekehrt aus diesen auch die Nichtauthentie von Exod. 6, 3 als erwiesen angesehen

---

beweisen, so wie sie sich uns aus den in der zweiten Abtheilung dieser Schrift niedergelegten speciellen Untersuchungen ergeben hat. Wir bemerken dies ausdrücklich, damit man uns kein Verbrechen daraus mache, wenn in der (früher geschriebenen) zweiten Abtheilung Manches besprochen wird, was hier schon im Allgemeinen erörtert ist.

werden können. Beide sich scheinbar widersprechende Zeugnisse haben an sich und nach äusserlicher Abwägung gleiche Ansprüche auf Authentie. Zuvörderst stehen beide so zu einander: Entweder ist der Widerspruch zwischen beiden Zeugnissen nur ein scheinbarer, also keiner, und dann legt er kein Zeugniss gegen die Einheit ab; oder er ist ein wirklicher, durch Nichts zu hebender, dann kann allerdings die Abfassungs-Einheit der jehovistischen Partieen und des Ausspruches in Exod. 6, 3 nicht mehr gehalten werden. Jede besonnene Kritik wird nun zuvörderst zusehen müssen, ob beide Zeugnisse nicht in Eintracht zu bringen sind, wird jedes derselben genau darauf ansehen, ob sie das auch wirklich sagen, was sie zu sagen scheinen. Dass in mehrern Abschnitten der Genesis יהוה vorkommt, ist nicht wegzuleugnende Thatsache, und daher kein Missverständniss möglich. Dass aber Exod. 6, 3 den vormosaischen Gebrauch des Jehovahnamens ausschliesse, ist nicht Thatsache, sondern Auslegung und Abstraction. Die Alternative stellt sich also so: Entweder macht Exod. 6, 3., wenn diese Auslegung die richtige ist, den Gebrauch des Jehovahnamens in der Genesis unmöglich, oder aber dieser macht die Zulässigkeit der beliebten Auffassung von Exod. 6, 3 unmöglich. Es kommt also darauf an, ob Exod. 6, 3 nicht auch anders gefasst werden könne, ob man, ohne den Worten Gewalt anzuthun, sie nicht auch so deuten könne, dass sie die Zulässigkeit des Namens nicht ausschliessen. Die conservative Kritik glaubt dies eben so entschieden behaupten, als die destruktive es verneinen zu müssen glaubt. Soll nun jeder Vorwurf einer *petitio principii* vermieden werden, so muss die Entscheidung aus einem dritten, von jenen beiden unabhängigen, Momente genommen werden.

In demselben Cirkelbeweise bewegen sich die beiden andern Merkmale, die aus der Sprache und dem Ideenkreise entlehnt sind, so lange man sie als an sich beweisend betrachtet. Dass in dem einen Abschnitte eines Buches dieser Ausdruck oder diese Sprachform gebraucht ist, und in einem andern ein andrer Ausdruck, eine andre Form gewählt ist, dass hier dieser Sitte, Gewohnheit, Anschauung erwähnt ist, dort einer andern, beweist noch nicht die Abfassungsverschiedenheit der beiderseitigen Abschnitte. Der Inhalt bedingt die Form, den Ausdruck und die Darstellung. Es ist an sich völlig verkehrt und sinnlos, zu

sagen: In diesem Abschnitt kommt dieser oder jener Ausdruck vor, hier wird einer eigenthümlichen Sitte, einer gewissen Anschauung, einer besondern Art von Thatsachen u. s. w. erwähnt; dort wiederum anderer; — dieselben Ausdrücke, Formen, Sitten und Zustände kehren auch in andern Abschnitten wieder, während sie wiederum in andern sich nicht finden, — folglich können diese Abschnitte nicht von dem Verfasser des Normalabschnittes abstammen, während jene von ihm herstammen müssen. Der Cirkel liegt darin, dass angenommen wird, diese oder jene Ausdrücke und Anschauungen seien dem einen oder dem andern Verfasser ausschliesslich eigenthümlich, was doch eben erst bewiesen werden soll; dass man ohne Weitres behauptet, ihr Vorkommen sei eben so beweisend für die Abfassungseinheit, als ihr Fehlen beweisend gegen die Abfassungseinheit. Erst schreibt man dem „Ergänzer“ z. B. alle Abschnitte zu, in denen dieser Ausdruck, diese Sache vorkommt, weil sie dort vorkommen, und dann thut man gross damit, dass man sie nirgends in der „Grundschrift“ gefunden habe.

Treten nun aber die beiden genannten Merkmale zusammen, d. h. finden wir, dass in den jehovistischen Abschnitten sich ausschliesslich oder vorzugsweise besondre Ausdrucks-, Anschauungs- oder Darstellungsweisen finden, die in den elohistischen sich nicht finden, — wogegen diese wiederum ihre eigenthümlichen Merkmale in Ausdruck und Darstellung haben, — so scheinen sich allerdings beide gegenseitig zu stützen, aber absolut beweisend ist auch dann die Argumentation noch nicht. Es kann zum Theil zufällig sein, dass beide angeblichen Merkmale auch hin und wieder zusammentreffen, es kann dies Zusammentreffen aber auch in einer nothwendigen Beziehung beider zu einander bedingt sein. Das Erstre kann um so eher angenommen werden, je vereinzelter und seltener das Zusammentreffen ist, während der Zufall bei häufigerem Zusammentreffen allerdings auszuschliessen sein wird. Den erstern Fall werden wir z. B. ohne Bedenken statuiren können, wenn etwa nur in zwei jehovistischen Stücken ägyptische Zauberer erwähnt werden, oder sonst zwei oder dreimal ein Ausdruck vorkommt, der in elohistischen Stücken sich gar nicht findet. Hier können wir mit allem Fug und Rechte sagen: Ist es zufällig, dass in allen andern zahlreichen jehovistischen Stücken der Ausdruck oder die Sache

nicht vorkommt, so kann es auch zufällig sein, dass er in den elohistischen Stücken nicht vorkommt. Die specielle Untersuchung wird zeigen, wie überaus häufig die beigebrachten Merkmale der gegnerischen Kritik unter diese Rubrik gehören. — Nicht minder aber wird sie auch zeigen, dass alle andern häufiger zusammentreffenden Merkmale, wo die Berufung auf den Zufall misslich erscheinen muss, wirklich durch eine innere nothwendige Wahlverwandtschaft zwischen beiden getragen sind. Da die beiden Gottesnamen jeder eine eigenthümliche Seite des göttlichen Wesens und Wirkens bezeichnen, so hat jeder derselben auch eine eigenthümliche Sphäre der Wirksamkeit. Ausschliesslich oder vorzugsweise jehovistische Ideen, Anschauungen und Thatsachen müssen auch ausschliesslich oder vorzugsweise in solchen Abschnitten vorkommen, die durch den Jehovahnamen eingeführt werden.

Ist dies aber der Fall, und dass es der Fall ist, zeigt die zweite Abtheilung dieser Schrift, so wird das Zusammentreffen des bezüglichen Gottesnamens einerseits und der bezüglichen Sprach- und Anschauungsweise andrerseits nichts für die Abfassungsverschiedenheit beweisen können. Entschieden zurückgewiesen wird aber die Zulässigkeit der Scheidung nach Maassgabe der angenommenen beiderlei Merkmale, wo sie nicht nur nicht zusammentreffen, sondern sich vielmehr widersprechen und durchkreuzen. Dies geschieht aber nicht bloss ein- oder zweimal, sondern sehr oft. Es finden sich elohistische Stücke mit angeblich jehovistischen Ausdrücken, Formen, Begriffen, Ideen, und umgekehrt. In ein und demselben Abschnitte finden sich Anschauungen, die den einen Verfasser charakterisiren sollen, mit Ausdrücken, die dem andern eigenthümlich sein sollen, und auch die sprachlichen Merkmale sind vielfach untermischt in Abschnitten, die keine Scheidung zulassen. Welchen von beiden Verfassern sind nun solche Abschnitte mit gemischtem Charakter zuzuweisen? Die Kritik sagt: *a potiori fit denominatio.* Aber auch abgesehen von der Unanwendbarkeit dieses Kanons auf den vorliegenden Fall, auch abgesehen von dem häufigen *dissensus* der Kritiker unter sich, welchem Merkmal die überwiegende Stimme zuerkannt werden solle, — was wird mit den entgegenstehenden Merkmalen? Sie werden entweder übersehen oder durch die verzweifeltsten Ausflüchte oder Machtsprüche beseitigt. Die Wege zu diesem Ziele sind verschieden.

Finden sich Ausdrücke, Begriffe und Anschauungen des „Ergänzers" in der „Grundschrift," so sagt man der „Ergänzer" hat die „Grundschrift" überarbeitet. Ist das Verhältniss das umgekehrte, so heisst es, der „Ergänzer" schliesst sich an die Ausdrucks- und Anschauungsweise der „Grundschrift" an; oder er hat die „Grundschrift" copirt. Widersprechen oder durchkreuzen sich die Gottesnamen mit den charakteristischen Merkmalen des andern Verfassers, so stehen zwei Auswege offen, entweder steckt der Fehler in den Gottesnamen, so dass z. B. der „Ergänzer" ein אלהים gestrichen und dafür ohne Weiteres יהוה gesetzt, oder auch einen ganzen oder halben Satz mit יהוה mitten in den Zusammenhang der Grundschrift hineingeflickt hat, — oder aber er steckt in den übrigen Merkmalen, wobei immer nach jeweiligem Bedürfniss die Machtsprüche: Copie, Anlehnung, Ueberarbeitung — natürlich immer auf Kosten des Ergänzers, — zu Gebote stehen.

Je häufiger solche Ausflüchte und Machtsprüche angewandt werden müssen, um so mehr werden sie abgeschwächt, — und sie kommen in der That bis zum Ueberdruss oft vor. Aber auch davon abgesehen, ist das Bild, das die Kritik uns auf diese Weise von dem Ergänzer vorzeichnet, ein in seinen einzelnen Zügen sich widersprechendes, ein verschrobenes und verzeichnetes. Denn wie passt dies häufige Copiren, Anlehnen, Anschliessen, Ueberarbeiten, Streichen und Substituiren zu der anfänglichen Versichrung, dass der Ergänzer unbefangen und ohne die Grundschrift zu alteriren seine Erweiterungen hinzugefügt habe? wie reimt sich das mit einander, dass er hier so raffinirt und durchtrieben *à tout prix* seinen Zusätzen das eigenthümliche Gepräge der Grundschrift zu geben oder die Grundschrift auf alle Weise seiner eigenthümlichen Denk- und Ausdrucksweise durch Aendrungen und Verfälschungen anzunähern sucht, — und doch auf der andern Seite, in andern Partien wieder so sorglos den grossen Unterschied zwischen seiner Darstellung und der der Grundschrift hervortreten lässt; dass er in Gen. 17, 1 ganz ohne Weitres statt des vorhandenen אלהים ein יהוה setzt, wo diese Verfälschung ihm gar keinen wesentlichen Vorschub für seine eigenthümliche Tendenz giebt, und dagegen in Exod. 6, 3 den krassesten Widerspruch mit seinen sämmtlichen Ergänzungen unbedenklich und mit unbegreiflicher Einfältigkeit oder Sorglosigkeit stehen lässt,

während es ihm doch bei seiner grossen Meisterschaft im Ueberarbeiten, Modificiren, Unterbauen und Ueberbauen u. s. w. die grösste Kleinigkeit von der Welt gewesen wäre, durch einen einzigen geringen Pinselzug den grellsten Widerspruch in die schönste Harmonie umzuwandeln.

Doch es giebt noch ein viertes Merkmal, dem auf keine Weise der Vorwurf einer *petitio principii* gemacht werden kann, weil es völlig unabhängig von allen erst noch zu erweisenden Voraussetzungen und Vorausnahmen ist, — das ist der Zusammenhang und Zusammenschluss der einzelnen Berichte. Ihm gebührt deshalb die entscheidendste Stimme in diesem Streite. Erst wenn die drei übrigen Kanones durch die aus dem Zusammenhang genommenen Beweise bestärkt und bestätigt werden, wird der Kreis jener Beweisführung durchbrochen.

Die gegnerische Kritik hat auch, das Gewicht dieses Merkmals erkennend, wie wir unten näher beschreiben werden, dasselbe vielfach zur Stützung ihrer nach den Gottesnamen oder nach dem Sprachgebrauch veranstalteten Scheidung geltend gemacht. Durchkreuzen und widersprechen sich aber schon häufig die drei andern Merkmale, so ist dies mit diesem vierten Merkmale im Verhältniss zu den drei andern insgesammt oder vereinzelt noch häufiger. Die angeblich eingeschobenen Stücke schliessen sich meist so enge an das Voranstehende und Nachfolgende an, dass auch die trennende Kritik es nicht verleugnen kann, sie selbst gesteht oft, dass das Fremdartige an den zusammenstossenden „Kanten" auf das Engste „verkittet" sei, ja von der Macht des Eindruckes, den die Thatsache hervorruft, hingerissen, gesteht sie sogar, dass es auf das engste mit einander „verwebt" sei; und muss häufig ihre Unfähigkeit, das eng „Verwebte" nach seinen Bestandtheilen genau scheiden zu können, eingestehen. Aber, man höre, grade dies macht sie dann als ein Zeugniss für ihre Ansicht geltend: Der „Ergänzer" war schlau genug, einzusehen, dass grade an den zusammenstossenden Kanten das Fremdartige am leichtesten erkannt und unterschieden werden könnte, und wendete darum hier ganz besondre Sorgfalt an, formale und reale Einheit mit der „Grundschrift" zu gewinnen.

Durch die ganze Genesis hindurch geht anerkanntermassen eine streng gehaltene Einheit des Planes, die sich sowohl im Allgemeinen, wie im Einzelnen bewährt. Die

„Ergänzungen" sind wesentlich von demselben Plane normirt, von demselben Interesse getragen und bedingt, wie die Berichte der „Grundschrift." Natürlich! sagt die Kritik, der „Ergänzer" wollte den Plan der „Grundschrift" durchaus nicht stören, sondern sie nur erweitern, darum liess er sich auch von den ihr zu Grunde liegenden Interessen leiten und bestimmen.

Es finden sich in den angeblichen heterogenen Bestandtheilen eine Menge gegenseitiger Beziehungen, Andeutungen, Rücksichtsnahmen und Voraussetzungen. Die eine ganze Hälfte dieser Beziehungen hat die Ergänzungshypothese glücklich beseitigt: Alle Beziehungen der Ergänzungen auf die Grundschrift erklären sich ganz einfach aus der Absicht des Ergänzers, seine Zusätze mit der alten Schrift zu einem einheitlichen Ganzen zu verarbeiten. Zudem konnten ja auch manche Abschnitte, in welchen Beziehungen auf die bereits als Ergänzungen erkannten Abschnitte vorkamen, eben darum als gleichartigen Ursprungs dem Ergänzer vindicirt werden, wenn die übrigen drei Merkmale nicht gar zu auffallend dagegen Protest einlegten. *A potiori fit denominatio.* Einzelne entgegenstehende anderweitige Merkmale konnten ja immerhin als beabsichtigte Anlehnung, Nachahmung und Copie der Grundschrift u. s. w. beseitigt werden.

Wie nun aber, wenn Abschnitte, die der „Grundschrift" aus andern Gründen durchaus nicht entzogen werden können, Beziehungen auf Abschnitte enthalten, die nach den angewandten anatomischen Gesetzen durchaus für den „Ergänzer" herausgeschnitten werden müssen, wenn jene diese voraussetzen, auf sie hinweisen, in ihnen ihr Fundament, ihre Basis u. s. w. haben? Centnerschwer müssen solche Thatsachen der Ergänzungshypothese auf's kritische Gewissen fallen. Und sie sind in der That sehr häufig, sie ziehen sich durch die ganze Genesis hindurch. So tritt dies schon gleich mit dem ersten als „Ergänzung" ausgeschiedenen Stücke, K. 2—4 ein. Die Sündfluthsgeschichte schwebt ohne dies Fundament völlig in der Luft, bezieht sich auf sie, setzt sie voraus und fordert sie. Am meisten aber häufen sich die Beziehungen der „Grundschrift" auf die „Ergänzungsschrift" — auf eine in der That eclatante Weise, in der zweiten Hälfte der Genesis. Hier sind die thatsächlichen Beziehungen und Voraussetzungen so häufig, so auffallend, so unabweisbar, dass alle noch so sorgfältige

anatomische Klugheit, alle noch so umsichtige Berechnung, zu Schanden wird, dass alle Kunstgriffe, alle jene bekannten, allezeit fertigen Aushülfen von Copie, Ueberarbeiten, Anlehnung u. d. m., ja dass selbst die äusserste Willkühr und Gewaltthat nicht zum Ziele führt; daher denn auch hier die Resultate der auf gleichem kritischen Boden stehenden Kritiker sich meist schnurstracks widersprechen, so dass, was der Eine dem Ergänzer anweist, von dem Andern der Grundschrift zugewiesen wird; und wir wiederholt das Geständniss des Kritikers finden: (Stähelin ist in dieser Beziehung meist offener und bereitwilliger, sich in das Unvermeidliche zu fügen, als Tuch) — dass sich über den Ursprung dieses oder jenes Abschnittes nichts Bestimmtes entscheiden liesse, — jedoch ohne dass ihm eine Ahnung davon beigekommen zu sein scheint, welchen Schwertstreich er durch jedes solches Geständniss unter den obwaltenden Umständen seiner Hypothese versetzt.

Noch müssen wir rügend hervorheben, wie die gegnerische Kritik, während sie mit wirklich bewunderungswürdiger Sorgfalt alle, auch die unbedeutendsten, Zeugnisse für ihre Ansicht aufsucht, sammelt, und nie unterlässt, ausdrücklich darauf hinzuweisen, diejenigen Thatsachen, die ihr widerstreben, ignorirt, und dadurch den Leser inducirt, zu glauben, dass solche gar nicht vorhanden seien. Tuch ist darin meist gewissenhafter oder genauer, und hilft sich, statt das Entgegenstehende zu ignoriren, lieber durch gewaltthätige und willkührliche Beseitigung desselben. Stähelin dagegen ignorirt es in der Regel gradezu. Es kommt z. B. irgend ein Ausdruck bei A. dreimal, bei B. aber nur einmal vor; so wird Stähelin bei A. alle dreimal ausdrücklich darauf aufmerksam machen, bei B. aber schweigt er gänzlich davon. In der „Ergänzungsschrift“ findet man ein paarmal einen Fluch, in der „Grundschrift“ auch, und ganz in derselben Weise wenigstens einmal, dort wird es jedesmal als untrügliches Zeugniss für die Abfassung durch den Ergänzer geltend gemacht, hier aber gar nicht bemerkt; — oder beim Ergänzer wird häufig etymologisirt; dasselbe geschieht aber auch nicht selten in der Grundschrift, aber beide Kritiker ziehen es vor, nur dort, hier aber nicht darauf aufmerksam zu machen. Alle seltenen Ausdrücke, die nur bei A. oder nur bei B. vorkommen, werden sorgfältig hervorgehoben; dass aber eben so häufig seltene Ausdrücke, die sich nicht minder zu charakteristischen Merk-

malen der Abfassungseinheit eignen, einmal bei A. und das andremal bei B. vorkommen, dafür hat Stähelin kein Auge. Tuch erkennt wenigstens die Thatsachen im Allgemeinen an, und auch im Einzelnen macht er bisweilen darauf aufmerksam, hilft sich dann aber durch die Machtsprüche: Absichtliches Anlehnen im Ausdruck, Copie, Ueberarbeitung! *)

Suchen wir zum Schluss dieser allgemeinen Betrachtung der angewandten Scheidungsmerkmale, uns ein Totalbild einerseits vom Ergänzer, den die Kritik geschaffen, und andrerseits von der Kritik selbst, die ihn geschaffen, zu bilden.

Der „Ergänzer" erscheint bald als ein naiver, treuherziger, ehrlicher, unbefangner Erweitrer der „Grundschrift," der ferne ist von allem Betruge, von aller Berechnung, von allen Bemühungen, seine Absichten zu verheimlichen, die Verschiedenartigkeit seiner Zusätze zu verbergen, dessen Zusätze sich daher mit Leichtigkeit durch das Unterbrechen des Zusammenhangs, durch thatsächliche Widersprüche seiner Berichte, durch heterogenen Ideenkreis und durch verschiedene Sprach- und Ausdrucksweise unterscheiden und ausscheiden lassen, — bald darauf ist er der raffinirteste, schlauste, durchtriebenste Verfälscher und Betrüger, der mit der feinsten Berechnung die charakteristischen Merkmale absichtlich untereinandermengt, und das Eigne mit dem Fremden so verkittet, verwebt, verbindet und eint, dass auch die Kritik, trotz alles angewandten Scharfsinns, nicht mehr die beiderseitigen Elemente strenge zu scheiden vermag. Er copirt die Grundschrift bald mehr im Allgemeinen, bald bis in's Speciellste; er eignet sich ihre Anschauungen, Ausdrücke, Farben, Worte und Formen an, und trägt die seinigen in die Grundschrift hinein; er verkittet oder verwebt seine Zusätze an den zusammenstossenden Kanten so enge, und verwischt die Kanten so,

*) Er sagt S. LXXXII: „Nur so erklärt sich die öfters gegen die Trennung der Bestandtheile geltend gemachte Thatsache, dass sich gewisse sprachliche Seltenheiten zerstreut in allen Theilen des Buches bei beiden Erzählern finden ..... Liesse sich dies Verzeichniss noch so sehr vermehren, so würde es doch das angegebene Verhältniss nur bestätigen können." *Sic!* Also sobald das sprachliche Merkmal zu meiner Hypothese passt, beweisst es die Einheit der Abfassung, sobald es aber nicht dazu passt, beweist es die Verschiedenheit der Abfassung, alles ganz nach Belieben. *Sic volo, sic jubeo.*

dass auch die Loupe der Kritik keine Naht, Fuge oder dgl. entdecken kann; er schiebt ganze Abschnitte von grössrem Umfange, ganze Sätze, halbe Sätze, einzelne Worte ein, streicht ein אלהים und setzt dafür ohne Weitres יהוה, unterbaut die Grundschrift, überbaut sie, ändert Einrichtung, Zweck und Plan ihres Innern, giebt ihren Berichten mit der feinsten Kunst andre Wendungen, dass sie nun etwas ganz Andres zu sagen scheint, als sie ursprünglich sagen wollte u. s. w. — kurz der Ergänzer ist ein Tausendkünstler, ein wahrer Proteus.

Ihm in mancher Beziehung sehr ähnlich ist das Totalbild der Kritik, die ihn geschaffen hat. Nehmen wir all die Cirkelbeweise, die zahlreichen Ausnahmen von den festgesetzten Regeln, die immer wiederkehrenden Negationen ihrer eignen Positionen, die unzähligen Willkührlichkeiten, Ausflüchte und Gewaltstreiche, die häufige Anwendung allzeit helfender Universalmittel, die Annahmen von Copie, Anlehnung, Ueberarbeitung, Interpolation, Verfälschung durch den Ergänzer, die sorgfältige Hervorhebung Alles, was für ihre Hypothese sprechen kann, das auffallende Ignoriren dessen, was dagegen spricht, und die feine Kunst, mit welcher anderswo das einfach und klar Widerstreitende gar als Beweis für das, was es ausschliesst, geltend gemacht wird, — fassen wir das Alles zu einem Totalbilde zusammen, so lässt sich ermessen, wie wenig gefährlich für die Einheit der Genesis eine Hypothese ist, die so von Verlegenheiten gedrückt, zu so widerstreitenden Mitteln und Aushülfen greifen muss.

Wir wenden uns nun dazu, die genannten vier Scheidungskanones einzeln und an sich zu beleuchten, und beginnen dabei mit den

Gottesnamen.

Der die Gottesnamen betreffende Kanon lautet: Die Grundschrift vermeidet absichtlich und planmässig den Gebrauch des Jehovahnamens, folglich sind alle Abschnitte der Genesis mit jehovistischem Rahmen als Interpolationen eines Ergänzers auszuscheiden. Wir haben schon oben bei Gelegenheit der Besprechung von Exod. 6, 3 vorläufig auf die Thatsachen hingewiesen, welche der Richtigkeit und Anwendbarkeit dieses Kanons widerstreben, und zwar am

entschiedensten der Umstand, dass der Jehovahname auch innerhalb der Abschnitte, die die gegnerische Kritik selbst für Eigenthum der Grundschrift hat erklären müssen, z. B. K. 17 und K. 49, vorkommt. Da wir in der zweiten Abtheilung unsrer Schrift davon speciell handeln müssen, begnügen wir uns auch hier noch mit dieser Andeutung.

Dass an sich der Gebrauch der beiden Gottesnamen in einer Schrift durchaus nicht berechtige, ihre Einheit in Zweifel zu ziehen, möchte wohl jetzt auch von der destruktiven Kritik allgemein zugestanden sein. Jene Meinung war nur möglich, so lange man, die äussere Verschiedenheit der bezüglichen Gottesnamen mechanisch auffassend und festhaltend, gar nicht daran dachte, dass ein begrifflicher Unterschied zwischen beiden obwalten könne, der nach Massgabe des Inhaltes die jedesmalige Wahl des einen oder des andern Namens bedingte. Seitdem aber die Kritik hat anerkennen müssen, dass ein solcher begrifflicher Unterschied zwischen beiden nicht nur obwalten könne, sondern auch faktisch und unabweisbar obwalte, bedarf die Scheidung nach den Gottesnamen einer anderweitigen Stütze, welche die Kritik in ihren Deutungen von Exod. 6, 3 gefunden zu haben glaubt. Wir haben aber nachgewiesen, dass die bezügliche Deutung dieser Stelle keineswegs eine nöthigende sei, dass sie auch anders aufgefasst werden könne. So lange aber auch nur diese Möglichkeit offen steht, bedarf die gegnerische Auffassung selbst noch des Beweises, muss selbst von anderswoher gestützt werden. Aus der angeblichen Thatsache aber, dass die Genesis sich nach der so verstandenen Aeussrung in Exod. 6, 3 in zweierlei Bestandtheile scheiden lasse, diese Deutung als die richtige beweisen, und andrerseits wiederum aus dieser Deutung von Exod. 6, 3 die Berechtigung zur Scheidung der Genesis nach den Gottesnamen herleiten, — das ist ein reiner Cirkel, dem keine Beweiskraft zugestanden werden kann.

Wir haben aber nicht nur nachgewiesen, dass Exod. 6, 3 anders verstanden werden könne, sondern auch, dass es anders verstanden werden müsse, und so fehlt uns zum vollständigen Beweise, dass der wechselnde Gebrauch der Gottesnamen in der Genesis durchaus nicht der Einheit derselben widerstrebe, nur noch der Nachweis, dass der jedesmal gebrauchte Gottesname dem Inhalte des jedesmaligen Abschnittes entspreche, von demselben bedingt und getragen

sei. Da die Ergänzungshypothese, auf deren Bestreitung wir uns hier ausschliesslich beschränken, zugiebt, dass dem „Ergänzer“ beide Gottesnamen zur beliebigen Auswahl frei standen, und er sich dabei also ganz ungehemmt von seinem religiös-sprachlichen Gefühle leiten lassen konnte, so könnten wir gar füglich, *e concessis* argumentirend, den Gebrauch der Namen in den angeblichen Ergänzungen gänzlich auf sich beruhen lassen — von welcher Erlaubniss wir jedoch nur in der zweiten Hälfte der Genesis aus dort angegebenen Gründen Gebrauch machen werden —; in der angeblichen Grundschrift hingegen, die nach dem Zuschnitt der Kritik nur den Namen אלהים bietet, haben wir recht *ex professo* diejenigen Fälle in Erwägung zu ziehen, von welchen die Kritik behauptet, dass der Inhalt יהוה fordre, und dass der Verfasser unter allen Umständen auch diesen Namen gebraucht haben würde, wenn dies ihm nicht durch seine in Exod. 6, 3 ausgesprochene Ansicht von dem vormosaischen Nichtvorhandensein dieses Namens, abgeschnitten gewesen wäre.

Da diese Aufgabe aber der zweiten Abtheilung unsrer Untersuchung obliegt *), so müssen wir auch diesen Nachweis hier noch bei Seite lassen. Dagegen haben wir hier als Basis für die dort anzustellenden speciellen Untersuchungen den begrifflichen Unterschied der beiden Gottesnamen darzulegen.

Nach Alle Dem, was von Sack, Hengstenberg, Drechsler, Tuch, Baumgarten und A. darüber ausführlich verhandelt worden ist, können wir uns indessen auch hierüber kurz fassen.

Das Erste und Gewisseste, was sich uns bei einer auch nur flüchtigen Beachtung des Gebrauchs der beiden Gottesnamen im A. T. aufdrängt, ist dies, dass יהוה der specifisch-theokratische Gottesname ist. Nur in und an Israel, als dem von allen Völkern auserwählten, von den Heiden abgesonderten, durch Gesetz und Kultus, durch Beruf und Bestimmung geheiligten Volke, manifestirt sich Gott als Jehovah, und nur von Israel wird er als Jehovah erkannt und verehrt. Für alle übrigen Völker ist Gott nur

---

*) Nur ein einziger dahin bezüglicher Fall, nämlich das אלהים in Kap. 2, 3, ist dort übergangen, weil der Verfasser nicht wiederholen wollte, was er in seinen Beiträgen I, S. 118 f. über diese Stelle gesagt hat.

אלהים, nicht יהוה, und der Name Elohim verschwimmt hier zu einer solchen Allgemeinheit, dass er nicht nur zur Bezeichnung des Wahren und Echten im heidnischen Gottesbewusstsein, sondern auch zur Bezeichnung alles Göttlichen überhaupt, auch des verkehrt und falsch gefassten, gebraucht wird.

Aber nicht nur für die Heiden, sondern auch für Israel ist Gott אלהים; — nicht nur als יהוה, sondern ebenso sehr auch als אלהים waltet, wirkt und manifestirt sich Gott in Israel. Diese Beobachtung wird zunächst zu der Annahme führen, dass durch den Namen אלהים auf israelitischem Boden jegliche allgemeine Wirksamkeit Gottes, die sich an den Heiden ebensowohl als an Israel bewährt, bezeichnet werde; und dass umgekehrt der Israelite Gott da als Elohim benenne und verehre, wo es sich um eine solche allgemeine Wirksamkeit Gottes, oder um Alles, was dem israelitischen und heidnischen Gottesbewusstsein gemeinsam ist, handle. Wenn z. B. Gen. 25, 11 berichtet wird: „Elohim segnete Isaak, den Sohn Abrahams," — wenn ferner Isaak über Jakob die Segensworte ausspricht: „Elohim gebe dir vom Thau des Himmels und von der Fettigkeit der Erde und Korn und Weins die Fülle," so wird es gar keine Schwierigkeit haben, die Anwendung des Namens Elohim daraus abzuleiten, dass es sich hier um eine Aeussrung göttlicher Thätigkeit handle, die nicht ausschliesslich- und specifisch- theokratischer Art ist, sondern auch an heidnischem Lande und in heidnischem Volke sich bewähre. Wenn andrerseits Abraham und Abimelech einen Bund mit einander schliessen Gen. 21, und denselben religiös sanktioniren wollen, so kann dies nur auf dem Boden des ihnen Beiden gemeinsamen Gottesbewusstseins geschehen, und der Name Elohim ist, wie von selbst einleuchtet, der einzig anwendbare. Findet es aber dennoch statt, dass in Verhandlungen zwischen Israeliten und Heiden auch von der einen oder der andern Seite der Name יהוה gebraucht wird, so würde diess noch nichts gegen das Oben Gesagte verstossen. Denn eine genauere Betrachtung wird bald zeigen, dass es sich in solchem Falle nie um das Beiden Gemeinsame, sondern grade um das im Gottesbewusstsein Beider specifisch Verschiedne handelt. Wenn der Heide von יהוה spricht, so versteht er darunter nichts weiter als den Nationalgott der Israeliten, und wenn Israel den Heiden gegenüber von יהוה redet, geschieht

es in der ausdrücklichen Absicht, gleich von vornherein den *toto coelo* verschiedenen Boden scharf zu markiren.

Aber diese Auffassung, dass אלהים das Juden und Heiden gemeinsame Gottesbewusstsein, das Echte und Wahre im heidnischen, das allgemein Göttliche im israelitischen Gottesbewusstsein bezeichne, reicht durchaus nicht aus, um jegliches Vorkommen dieses Namens in Reden und Geschichten, die sich bloss auf israelitischem Boden bewegen, zu erklären. Wir finden Elohim ebenfalls da thätig, wo es sich um specifisch-israelitische Gottesführungen und Gottesmanifestationen handelt.

Hengstenberg, in seiner bekannten, epochemachen-Abhandlung über die Gottesnamen, hat diese Schwierigkeit auf eine eigenthümliche Weise zu lösen gesucht, indem er zuvörderst annimmt: Elohim bezeichne eine niedre, Jehovah eine höhere Stufe des Gottesbewusstseins. Dies ist vollkommen richtig, so lange es sich entweder um den Gegensatz von יהוה und אלהים handelt, der zwischen dem specifisch-israelitischen und dem specifisch-heidnischen Gottesbewusstsein obwaltet, oder auch um den Gegensatz, der innerhalb einseitig-israelitischer Gottesanschauung zwischen der allgemein-göttlichen Leitung, Weltregierung und Welterhaltung, und der specifisch-theokratischen Leitung und Gottesoffenbarung obwaltet. Dass aber auf diese beiden Gegensätze sich keineswegs alle Fälle, wo אלהים gebraucht ist, reduciren lassen, erkennt auch Hengstenberg an; und löst sich die hin und wieder, namentlich in der Genesis öfter obwaltende, Abnormität im Gebrauche des אלהים — (denn als Abnormität muss es von der Annahme aus, dass אלהים an sich die niedre Stufe des Gottesbewusstseins bezeichne, erscheinen, wenn auch specifisch-israelitische Gottesmanifestationen auf אלהים zurückgeführt werden) — auf folgende Weise: Von Gen. 1 bis Exod. 6 ff, d. h. von der Schöpfung aller Dinge an bis zur vollsten Sanktion des theokratischen Bundes am Sinai wird אלהים zu יהוה und am Sinai ist er es erst absolut geworden. Jedes frühere Werden Elohims zu Jehovah ist nur ein relatives. In den zwischen beiden Endpunkten liegenden Entwicklungen wird Gott als יהוה bezeichnet, insofern er beziehungsweise zu den frühern Gottesmanifestationen sich schon als יהוה bewiesen hat, insofern die grade vorliegende Gottesmanifestation eine höhere, als die frühere, eine schon der absolut-jehovistischen näher rückende ist; — dagegen

wird er als אלהים bezeichnet, ebenfalls wieder beziehungsweise, aber in Beziehung auf die noch in der Zukunft bevorstehenden höhern und vollendetern Manifestationen, damit das Bewusstsein geweckt und stets rege gehalten werde, es stehen noch eine (oder mehrere) herrlichere und grössre Offenbarungen des jehovistischen Seins Gottes bevor, gegen welche gehalten die vorliegende nur als eine niedere, elohistische gefasst werden könne.

Dieser mit grossem Scharfsinn durchgeführten Ansicht widerstrebt aber manche Erscheinung in der Genesis. Man sollte bei vorausgesetzter Richtigkeit derselben erwarten, dass grade und immer bei denjenigen Stufen der Entwicklung, wo ein neues eintritt, wo die Idee der allmählichen Entfaltung zur vollendeten Theokratie wieder ein neues Terrain gewinnt, wo sich das Streben nach diesem Ziele wieder in einer neuen Gestalt verkörpert, — dass bei solchen Entwicklungen nur יהוה angewandt werde. Das ist aber häufig nicht der Fall. *Instar omnium* erinnern wir hier nur an Gen. 17. Wenn dies auch der einzige derartige Fall wäre, — es ist aber nicht der einzige, — würde er hinreichen, die Unanwendbarkeit jener Auffassung darzuthun. Denn wenn irgend eine Thatsache in der Genesis von diesem Standpunkte aus auf die Anwendung des höhern Gottesnamens Anspruch machen kann, so ist es die effektive, sich nach langer Vorbereitung hier verwirklichende und vollendende Bundschliessung Gottes mit Abraham und die Einsetzung des specifisch-theokratischen Bundeszeichens, der Beschneidung.

Wir müssen nothwendig die Ansicht, dass אלהים an sich eine niedre, יהוה eine höhere Staffel der Gottesmanifestation und des Gottesbewusstseins bezeichnen, fallen lassen; wir können uns durchaus nicht dem Zugeständniss entziehen, dass sich nicht nur אלהים häufig zu יהוה, sondern dass sich auch ebensosehr יהוה bisweilen zu אלהים potenzire; dass nicht minder Jehovah oft zu Elohim, als Elohim zu Jehovah werden müsse, damit die Entwicklung zum Ziele geführt werden könne.

Es ist das Verdienst Baumgartens in seinem Commentar, dies zuerst klar erkannt und bestimmt ausgesprochen zu haben. Wir treten auf den von ihm zuerst bezeichneten Weg, und wenn wir auch im Einzelnen mehrfach von ihm abweichen müssen, so sind wir doch genöthigt, seine

Grundanschauung von dem faktischen Verhältniss beider Namen zu einander anzuerkennen. *)

Gehen wir auf die Etymologie der beiden Namen zurück, um hier einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, so stehen wir nicht an, mit Tuch **), Gesenius u. A. die Formen אלוה und אלהים auf die Wurzel אֵל oder איל zurückzuführen: denn das arabische Verbum אָלַה *coluit, adoravit Deum* tritt zu deutlich als Denominativ von אֱלוֹהַּ, الاه, hervor, als dass man darin die ursprüngliche Wurzel suchen könnte. Der Grundbegriff des Wortes אלהים wird also der der *Kraft* sein.

Der Name יהוה ist auf Grundlage von Exod. 3, 14 f. ziemlich allgemein von הוה = היה abgeleitet worden, bis Ewald kürzlich, mit Berufung auf Gen. 19, 24 es von der arabischen Wurzel هوا ableitend, als dessen ursprüngliche Bedeutung „Höhe, Himmel" festsetzte. Diese Deutung ist aber eine so sichtlich verunglückte, dass sie wohl für immer ihres Urhebers ausschliessliches Eigenthum bleiben wird ***), und wir uns füglich mit einer blossen Anführung derselben begnügen, und an der Ableitung von הוה als keines Beweises bedürftig festhalten können. Dem wahrscheinlich mit Fürst יַהֲוֶה zu punktirenden Nomen liegt nach der Bedeutung des היה = φῦναι, γίνεσθαι, εἶναι der Begriff des Werdens, des *in die Erscheinung Eintretens* oder Eingetreten-Seins zu Grunde. יהוה ist, wie Delitzsch l. c. sagt: „Der Werdende, d. h. zur Erscheinung Kommende, der sich Manifestirende, dessen Sein durch alle Zeitformen hindurch (nach der grammatischen Bedeutung der *nn. imperfectiva*) in einer stetigen Selbstmanifestation begriffen ist, der Gott der Entwicklung, d. h. nicht dessen Sein, sondern dessen Wesensoffenbarung sich entwickelt, der Gott der stetigen, organisch fortschreitenden, geschichtlichen Offenbarung, Gott insofern er in die Geschichte eintritt und da seine Existenz

*) Auch Fr. Delitzsch hat sich entschieden für Baumgartens Auffassung ausgesprochen. Vergl. Dessen Schrift: Die biblisch-prophetische Theol. seit *Chr. A. Crusius*. Leipzig 1845 S. 120 f. Anm.

**) Comment. S. XXXIX.

***) Vergl. dagegen die Bemerkungen von Caspari in der luth. Zeitschr. 1846, H. I, S. 164.

aktive bekundet." Dabei leuchtet es ein, dass der Gottesname יהוה, als Bezeichnung des in die Erscheinung eintretenden Gottes, nur bei einem Volke entstehen konnte, das sich eines continuirlichen Eingreifens Gottes zu erfreuen hatte, oder wenigstens zu erfreuen meinte, dessen ganze Entwicklung durch besondre Selbstmanifestation Gottes bedingt und getragen war oder zu sein vorgab; und da Israel eine solche Manifestation Gottes für sich allein in Anspruch nahm, so ist es natürlich, dass es die Anwendbarkeit dieses Namens auch auf seine Geschichte und seinen Kultus ausschliesslich beschränkte.

Haben wir demnach in אלהים den Grundbegriff der Kraft und in יהוה den des Werdens gefunden, so eröffnet sich uns von hier aus eine klare Einsicht in das Wesen und den begrifflichen Unterschied der beiden Namen. Sie verhalten sich zu einander wie Potenz und Evolution; wie der Anfang, der die Entwicklung potentiell in sich schliesst, sich zur Mitte, welche die Potenz des Anfangs in stufenweiser Entfaltung eventuell zur Erscheinung bringt, verhält. Elohim ist der Gott des Anfangs, der die Potenzen alles Lebens, aller Entwicklung in sich trägt, und sie durch schöpfrische Thätigkeit ausser sich hinstellt, der die entwicklungskräftigen und entwicklungsfähigen Anfänge aller Geschichte setzt. Jehovah hingegen ist der Gott der Entwicklung, der das Werk Elohims aufnimmt, um die Potenzen zur Entfaltung, den Anfang zum Ziele zu führen. Elohim ist der Schöpfer, dessen Charakter absolute Lebensfülle, transcendente Unabhängigkeit und Erhabenheit über alle irdischen Beschränkungen ist. Jehovah ist der Vermittler zwischen Anfang und Ende, der Gott der Entwicklung und der Geschichte, der in die Erscheinung, in Raum und Zeit eintritt, und sich selbst denselben mancipirt. Der Name Elohim garantirt, weil er die absolute Lebensfülle und Lebenskraft bezeichnet, dass jedes Produkt seiner Thätigkeit entwicklungs-kräftig und fähig ist, dass es zum Ziele, zur vollen Entwicklung kommen kann, aber nicht dass es dazu auch sicher gelangen wird. Der Name Jehovah hingegen garantirt die Entwicklung selbst, giebt Bürgschaft dafür, dass die Potenz endlich auch zur vollsten Entfaltung, der Anfang auch sicher zum Ende gelangen werden, denn als Jehovah mancipirt sich Gott selbst der Entwicklung, wird ihr Träger, ihr Coefficient, er entwickelt sich selbst an und mit der ir-

dischen Entwicklung, sie **muss** daher nothwendig auch unter allen Wandlungen und Störungen, welche durch das Mitwirken menschlicher Freiheit bedingt sind, zum Ziele führen. Auf diese Bürgschaft für die Entwicklung, auf diese Garantie für das Erreichen des Zieles, die in dem Namen יהוה liegt, ist auch Exod. 3, 14 in der Erklärung אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה ausdrücklich hingewiesen.

Haben wir Elohim als den Gott des Anfangs, Jehovah hingegen als den Gott, der den Anfang aufnehmenden Mitte, als den Gott der Entwicklung, der den Anfang zum Ziele führt, erkannt, so fragt sich, auf welchen der beiden Namen denn das Ende, das Ziel der Entwicklung zu setzen sei. Offenbar auf אלהים. Als Gott des Anfangs ist Elohim auch *eo ipso* der **Gott des Endes**. Denn das Ende ist die Rückkehr zum Anfange; im Ende hat sich eventuell auseinandergelegt, was im Anfang potentiell verschlossen war. Wie Jehovah den von Elohim gesetzten Anfang aufnimmt, um ihn durch die Entwicklung zum Ende zu führen, so nimmt Elohim wieder das Ende auf, nachdem Jehovah sein Werk ausgerichtet, die Entwicklung vollbracht hat. Dies Aufnehmen des Endes von Seiten Elohims ist aber das **Gericht**, denn das eventuelle Ende wird gemessen nach den Potenzen des Anfangs. Elohim ist der **Gott des Anfangs** *und* **des Endes**, der **Schöpfer und der Richter**, — Jehovah ist der **Gott der Mitte**, der zwischen Anfang und Ende in der Mitte liegenden Entwicklung.

Von diesem Standpunkte aus erklärt sich ganz natürlich und einfach die Schwierigkeit, an der **Hengstenbergs** Theorie scheitern muss, nämlich die, dass nicht nur Elohim zu Jehovah wird, zu Jehovah sich potenzirt, sondern dass auch umgekehrt unter Umständen Jehovah wieder zu Elohim werden, sich zu Elohim **potenziren** muss. Dies Letztre wird immer dann geschehen müssen, entweder wenn mitten in die fortschreitende Entwicklung ein neuer **schöpfrischer** Anfang gelegt, wenn eine neue, nur durch **schöpfrische** Allmacht zu erzielende, Potenz zu ihrer Fördrung eintreten muss, — oder wenn die Entwicklung zum Ziele übergeht, sei es dass sie sich durch Schuld menschlicher Freiheit in ein verkehrtes Ziel verlaufen hat, wo dann Elohim als **Richter** eintritt, oder dass das erreichte Ziel der Idee entspricht, wo dann Elo-

him, der im Anfang als die Fülle des Lebens auftrat, nun als die Fülle der Seligkeit auftritt, ἵνα ᾖ ὁ ϑεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

Aus diesem Gegensatze beider Namen auf specifisch-israelitischem Gebiete erklärt sich auch der Gegensatz derselben einerseits auf heidnischem und andrerseits auf israelitischem Gebiete. Das heidnische Gottesbewusstsein, auch wo es ein wahres und echtes ist, kann durchaus kein jehovistisches sein, weil das Heidenthum gänzlich ausserhalb der Entwicklung steht, die Jehovah trägt und zum Ziele führt, um deren willen er allein zu Jehovah geworden ist und Jehovah bleibt. Wenn nun dennoch Gott auch zum Heidenthum in Beziehung steht, und das Heidenthum zu ihm, so kann schon aus dem Grunde nur von Elohim die Rede sein, weil die ganze jehovistische Thätigkeit Gottes ihm absolut fremd geworden ist, nicht aber in dem Masse auch die elohistische. Schöpfer und Erhalter ist Gott auch für die Heiden, und er „hat sich ihnen nicht unbezeugt gelassen, sondern ihnen Gutes gethan und vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gegeben.“ Elohim, als Gott des Anfangs, ist auch der Heiden Gott, denn alle Potenzen der Entwicklung im Heidenthum sind von ihm gesetzt, — aber die Entwicklung selbst ist nicht von Gott getragen, sie ist eine gott—lose, denn die Heiden sind aus der von Gott als Jehovah getragenen Entwicklung hinausgetreten, sie „wandeln ihre eignen Wege.“ Und so steht denn das Heidenthum nicht nur unter Elohim, als dem Gott des Anfangs, als dem Schöpfer und Erhalter, sondern auch unter ihm, als dem Gott des Endes, denn das Heidenthum ist mit seinem Austritt aus der jehovistischen Entwicklung zum Ende (wenn auch noch nicht zum absoluten) gelangt, und dem Gerichte Gottes (wenn auch noch nicht dem absoluten) anheimgefallen. Als es sich von Jehovah lossagte, trat es unter Elohim zurück, unter den jede abgeschlossene Entwicklung, habe sie nun das rechte Ziel erreicht oder nicht, zurücktritt.

Was wir bisher von dem begrifflichen Unterschied der beiden Gottesnamen gesagt haben, wird für die jedesmalige Auswahl und Anwendung des einen der beiden Gottesnamen absolut nöthigende Geltung haben müssen, wo durch irgend ein Interesse, durch einen Gegensatz u. dgl. die Gottesnamen unter dem Accente stehen, wo es darauf ankommt, die wahlverwandtschaftlichen Beziehungen zwischen

den Gottesnamen und den bezüglichen Thatsachen recht scharf und bestimmt hervorzuheben. Wo aber ein solches Interesse, ein solcher Gegensatz, ein solcher Nachdruck im Gebrauch der Gottesnamen nicht obwaltet, da wird auch der Verfasser nicht so genau und scharf zu scheiden und zu wählen haben, es wird sogar eine gewisse Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit in der Wahl eintreten können, so dass ein und dieselbe Sache ebensogut unter jehovistischen wie unter elohistischen Gesichtspunkt gestellt werden kann, ohne die wesentlichen Beziehungen der Sache zu alteriren, — oft wird auch eine nur leise Wendung des Gedankens genügen, aus Elohim Jehovah und umgekehrt werden zu lassen, u. s. w.

Das zweite Scheidungsmerkmal der Ergänzungshypothese ist

der verschiedene Ideenkreis,

der sich in den elohistischen und jehovistischen Partien der Genesis, in der Grundschrift und deren Ergänzungen geltend machen und sehr bestimmt und deutlich eine doppelte Redaktion verrathen soll.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, dass bei der Scheidung, wie die Kritik sie vorgenommen hat, nämlich nach den Gottesnamen, es nicht anders möglich ist, als dass ein verschiedener Ideenkreis in den *so* geschiedenen Stücken sich zeige. Denn steht es fest, dass ein begrifflicher Unterschied zwischen den beiden Gottesnamen obwaltet, ist es ferner unbestreitbar, dass die Wahl der Gottesnamen nicht willkührlich ist, sondern vom Inhalte getragen und bestimmt wird, so versteht es sich auch von selbst, dass die elohistischen Stücke auch elohistischen und die jehovistischen auch jehovistischen Inhalt darbieten müssen; und dies wird um so mehr hervortreten müssen, je bestimmter und absichtlicher die Wahl der Gottesnamen ist. Da aber dem Jehovahnamen eine grössre Besonderheit und dem Elohimnamen eine grössre Allgemeinheit des Gottesbewusstseins innewohnt, so werden wir in den elohistischen Stücken im Ganzen weniger besondre und eigenthümliche Anschauungen und Ideen, hingegen in den jehovistischen derselben weit mehrere, weit signifikantere erwarten müssen. Und so ist es in der That, die

Kritik weiss uns aus den „Ergänzungen“ eine ganze Menge solcher eigenthümlichen Anschauungen zu sammeln, während sie derselben aus der Grundschrift nur eine weit geringre Zahl aufzubringen gewusst hat. Diese Uebereinstimmung der Erwartung mit dem Erfolge legt aber entscheidendes Zeugniss für unsre Begründung der fraglichen Erscheinung und ebenso entscheidendes Zeugniss gegen die Richtigkeit der gegnerischen Auffassung ab.

Am häufigsten kehrt der Vorwurf wieder, dass in den Ergänzungen ein ausgeprägter Levitismus sich geltend mache, wovon die Grundschrift sich frei gehalten habe. Während der Ergänzer die Anschauungen und Bestimmungen der Gesetzgebung schon in die Ur- und Patriarchenzeit übertrage, sei die Grundschrift historisch treuer und wahrer. — Es leuchtet aber von selbst ein, dass die Ergänzungshypothese durch ihre Scheidung nach den Gottesnamen diese angebliche Verschiedenheit des Ideenkreises und der Anschauungen in den verschiedenen Bestandtheilen erst selbst geschaffen hat. Denn im „Levitismus“ liegt der völlig ausgeprägte, in sich vollendete Jehovismus vor, Anklänge und Keime dieses Levitismus, ein sich Bewegen in jehovistischen Anschauungen und Ideen werden wir aber natürlich vorzugsweise in den jehovistischen Abschnitten der Genesis erwarten müssen; in der „Grundschrift“ hingegen, von der mit allen jehovistischen Abschnitten auch die meisten Fälle, wo eigenthümlich theokratische Anschauungen sich geltend machen konnten, abgeschnitten worden sind, können wir derselben nur wenigere erwarten, und wir würden uns nicht einmal wundern dürfen, wenn gar keine vorhanden wären.

Wir stellen zuvörderst die levitischen Anschauungen u. dgl., die den „Ergänzer“ charakterisiren sollen, zusammen. Dahin gehören zunächst häufiger vorkommende Opfer, (da aber die Opfer nicht Elohim, sondern Jehovah dargebracht werden, werden wir in der Regel nur in jehovistischen Abschnitten Opfer erwarten dürfen, sie kommen aber auch in der „Grundschrift“ vor Gen. 46, 1.) Dahin gehört ferner das Errichten eines Altares, (das sich auch in der Grundschrift findet 35, 1. 7.), das Errichten eines besondern Jehovahdienstes (קרא בשם יי); das Vorkommen eines Engels „der in Jehovah übergeht,“ (den wir übrigens auch in der Grundschrift finden 21, 7; 22, 11; — Stähelin wirft diesen Engel erst aus der Grundschrift als

Verfälschung hinaus, weil die Grundschrift ihn nirgends habe, und pocht dann noch sehr naiv darauf, dass er ihn nirgends in der Grundschrift gefunden habe); sinnliche Gotteserscheinungen, (die in der Grundschrift auch nicht selten sind z. B. 35, 1. 7. 9 u. ö.); ein ausgesprochenes oder vorausgesetztes Herabkommen Gottes (welches die Grundschrift auch häufig voraussetzt 35, 13; 6, 12; 17, 1. 22; u. s. w.); das Verlangen oder Geben von Wahrzeichen oder Bundeszeichen (ein eben so verworrenes als nichtiges Argument, vgl. zu K. 15); Entrichtung des Zehnden, (findet sich aber auch 28, 22., welche Stelle Tuch der Grundschrift anweisen muss); Gelübde in 28, 20., welche Stelle aber der Eine unsrer Kritiker gerade der Grundschrift anweist. —

Sammeln wir dagegen auch die Spuren von „Levitismus“ in der „Grundschrift,“ — die gegnerische Kritik hat in ihrer Unbefangenheit es nicht für nöthig gehalten, — so finden wir eine Versetzung des Sabbathgesetzes bereits in die Urzeit 2, 3; ebendaselbst schon das Verbot des Blutessens 9, 4; die Beschneidung in der Patriarchenzeit K. 17; levitische Reinigungen 35, 3., ganz genau wie Exod. 19 (von wo die „Grundschrift“ es wohl „copirt“ hat); Opfer 46, 1; Trankopfer 35, 14; Altäre 35, 1. 7; u. s. w.

Wenn ferner in K. 38 beim „Ergänzer“ das spätre Leviratsgesetz schon vorausgesetzt wird, so finden wir allerdings nicht eine solche Voraussetzung in der „Grundschrift“ der Genesis, wahrscheinlich, weil sie keine Gelegenheit dazu hatte, davon zu reden. Dagegen finden wir beim Ergänzer auch eine Ehe mit der Schwester 20, 12 und eine Ehe eines Mannes mit zwei Schwestern zugleich K. 29, — was doch wohl nicht zur Erhärtung des Satzes, dass der Ergänzer es liebe, schon die Patriarchen sich ganz genau nach dem mosaischen Gesetze richten zu lassen, dient.

Ueberhaupt fordert jede gesunde historische Anschauung die Annahme, dass die mosaische Gesetzgebung nicht als ein *deus ex machina* angesehen werde, nicht als eine Erscheinung, die gar keine Anknüpfungspunkte in den Sitten, Gewohnheiten und Anschauungen der Vorzeit habe, — wir müssen vielmehr solche nothwendig voraussetzen und in der Gesetzgebung die gereifte Frucht aller bisherigen Entwicklung erblicken.

Ebenso sehr, sagt die Kritik, wie der „Ergänzer“ spätre Gesetze und Kultusformen schon in die Ur- oder Vorzeit verlegt, so auch spätre Kultur und Kunst, — und er soll auch davon von der Grundschrift zu unterscheiden sein, indem diese, wiederum historisch treuer, die alte Zeit sich viel einfacher und kunstloser denke. So verlege der Ergänzer den Ursprung der Künste und Handwerke bereits in die ersten Generationen des Menschengeschlechtes K. 4 und setze schon bei Babels Bau alle technische Fertigkeit voraus K. 11, — wogegen die Grundschrift es noch für nöthig finde, dem Noah die Dimensionen der zu bauenden Arche genau durch Gott angeben zu lassen. Hier ist nun unserm Kritiker ein fatales *quid pro quo* begegnet, denn grade der Auftrag, die Arche zu bauen, wie die Grundschrift ihn referirt, setzt die Kenntniss aller jener technischen Handgriffe und Kunstfertigkeiten, deren Erfindung der Ergänzer schon in die ersten Generationen verlegt, voraus, denn Gott beschreibt dem Noah ja nicht, wie er das Eisen schmieden, das Holz behauen, zusammenfügen u. s. w. soll, sondern nur, welche Dimensionen er der Arche geben soll, und dasselbe geschieht auch noch bei dem Bau der Stiftshütte; ja es geschieht noch heut zu Tage auch in Halle und Leipzig, wenn Jemand ein Haus bauen lässt, dass er dem Baumeister die Dimensionen dazu angiebt, und doch sind bekanntlich heut zu Tage längst schon alle zum Bau eines Hauses erforderlichen architektonischen Künste und Fertigkeiten erfunden. — Derselbe Kritiker will auf ähnliche Weise auch darin ein charakteristisches Merkmal des „Ergänzers“ erblicken, dass er dem Abraham schon den Besitz von Gold und Silber zuschreibe!! — Schade nur, dass die „Grundschrift“ dasselbe thut, indem sie den Abraham das Erbbegräbniss um 400 Sekel Silber von den Hethitern kaufen lässt.

Auch darin soll die Grundschrift sich als historischtreuer beweisen, dass sie die Patriarchen schildert, wie sie waren, während „der Ergänzer keine Geschichte geben will, sondern die Geschichte nur zur Verherrlichung seiner Nation dienen soll.“ — „Wie viel herrlicher,“ ruft Stähelin aus, „erscheinen bei ihm die Patriarchen der Vorzeit!“ Leider blamirt sich der Kritiker aber durch diesen Ausruf wieder einigermassen, denn grade, was die Genesis sittlich Verwerfliches, Schlechtes und Gemeines von den Ur- und Altvätern erzählt, das ist meist erst vom „Er-

gänzer“ in sie hineingetragen. Der erste Urvater Adam spielt in der Geschichte des Sündenfalls eine sehr klägliche Rolle K. 3. Der zweite Urvater Noah betrinkt sich und liegt seinen eignen Kindern zum Spott und zur Schande mit entblösster Scham in der Hütte K. 9; Abraham greift aus Feigheit und Kleinglauben zu einer ganz ordinären Lüge K. 12; ebenso Isaak K. 26, der auch durch die ihm zugeschriebene schwache und ungöttliche Vorliebe für den rohen Esau nicht grade in das glänzendste Licht gesetzt ist; — Jakob erscheint erst recht als ein Muster unedlen Sinnes, als Lügner, Erbschleicher, Betrüger, er übervortheilt den Esau, belügt und betrügt auf das Empörendste seinen Vater, bestiehlt und hintergeht den Laban, und steht dann zuletzt in „feiger, kriechender“ Demuth dem „edlern“ von ihm betrogenen Bruder gegenüber, — Juda treibt Hurerei auf freiem Felde und (freilich ohne es wissen) Blutschande mit seiner Schnur, und seine Söhne treiben Gräuel, die man heut zu Tage lieber ungenannt und unbeschrieben lässt. Und alle diese Abschnitte stammen nach demselben Kritiker, der diesen Kanon aufstellt, vom „Ergänzer“ her, — offenbar hat also der „Ergänzer“ sie nicht darum erzählt, weil es eben Geschichte und Thatsache war, sondern bloss um dadurch seine Nation zu verherrlichen, um die Urväter und Patriarchen mit mehr Glorie zu überkleiden, als die historisch-treuere Grundschrift es gethan hat!!

Mehrere von den angeführten Merkmalen streifen hart an's Absurde, z. B. wenn dem Ergänzer eine besondere Passion zugeschrieben wird zur Hebung der Scenerie redende Thiere einzuführen, und auf Grund der Thatsache, dass der Ergänzer in Bileams Geschichte eine redende Eselin verwendet, unter den Zeugnissen, welche nöthigen sollen, Gen. 3 dem Ergänzer zuzuschreiben, auch die redende Schlange aufgeführt wird. Dahin gehört auch, wenn die Kritik den Ergänzer daran erkennen will, dass ägyptische Magier in der von ihm berichteten Geschichte auftreten, denn in der Grundschrift kämen solche nirgends vor!! Ferner, dass beim Ergänzer „eine Art von Erbsünde“ bisweilen vorausgesetzt werde z. B. 6, 5 und 8, 21, — da doch in der Grundschrift 6, 12 wenigstens eben so bestimmt eine „Art von Erbsünde“ vorausgesetzt ist; — ferner, dass der Ergänzer es liebe „einen Fluch in seiner Darstellung anzubringen,“ wobei die Kritik aber ganz übersehen hat, dass die „Grundschrift“ dies Mittelchen, ihre

Darstellung pikant zu machen, auch kennt und anwendet K. 49; — ferner, dass der Ergänzer es liebe, bei Brunnen Bekanntschaften anknüpfen zu lassen u. d. m. — Zudem setzen alle diese Thatsachen, sobald sie als charakteristische Merkmale der Abfassung angesehen werden, die grundfalsche Annahme voraus, der Ergänzer habe seine Nachträge nicht als vorhandene aus der Tradition geschöpft, sondern nach seinem Gelüste und für seine Zwecke selbst ersonnen.

Ein andres häufig gebrauchtes Merkmal, das dem Ergänzer eigenthümlich sein und ihn von der Grundschrift unterscheiden solle, ist die ihm zugeschriebene Liebhaberei für die „etymologische Spielerei“ mit den Namen, und die Kritik unterlässt es mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit nie, darauf hinzuweisen, wenn in „Ergänzungsstücken“ etymologisirt wird. Dass aber die Grundschrift auch häufig ganz auf dieselbe Weise etymologisirt, das verschweigt sie. Ja Tuch kann K. 30. 31, worin ein Dutzendmal etymologisirt wird (nirgends in den „Ergänzungen“ ist das Etymologisiren so gehäuft, wie hier), der Grundschrift zuschreiben, und scheut sich doch nicht, das „etymologische Spiel“ als ein sichres Merkmal des Ergänzers anzugeben, und wo es ihm gelegen ist, in Anwendung zu bringen.

Wir sehen also auch bei dieser ganzen Klasse von Scheidungsmerkmalen, dass die Kritik bei all ihrem Selbstrühmen von Unbefangenheit u. s. w. doch mindestens sehr befangen ist, indem sie nur sieht, was sie sehen will, d. h. was zu ihren Voraussetzungen passt, aber für Alles, was nicht passt, gar kein Auge hat. Wir wollen dies Accentuiren des Einen und dies Ignoriren des Andern nicht grade Unehrlichkeit nennen, — aber Wissenschaftlichkeit, Unbefangenheit und Voraussetzungslosigkeit können wir es doch auch nicht nennen.

Zum Schluss noch eine Bemerkung, die sich uns bei der speciellen Untersuchung oft aufgedrängt hat. Die Kritik hat nur diejenigen Anschauungen, Sitten, Gewohnheiten und Handlungen als charakteristisch und eigenthümlich angesehen, welche in homogenen — d. h. elohistischen oder jehovistischen — Abschnitten sich wiederfinden. Warum aber sollten solche Anschauungen, Sitten u. s. w., welche einmal in einem jehovistischen und das andremal in einem elohistischen Stücke vorkommen, nicht auch Anspruch darauf machen können, als charakteristische Abfassungsmerk-

male angesehen zu werden. Wenn z. B. das Vorkommen ägyptischer Magier, oder redender Thiere, oder angebrachter Flüche u. dgl. für die Einheit der Abfassung zeugt, warum sollte die seltsame Sitte des Schwörens mit unter die Hüfte gelegter Hand, das Vorkommen schwerer, schmerzenvoller Geburten, die Anwendung von Wehmüttern, u. d. m., die in beiderlei Bestandtheilen vereinzelt vorkommen, nicht auch für die Einheit der Abfassung geltend gemacht werden können? — Aber die Kritik sagt: *Nolite circulos meos turbare!*

Die dritte Art von Scheidungsmerkmalen ist von der angeblichen Verschiedenheit in

Darstellung, Sprache und Ausdruck

entlehnt.

Die Darstellung der „Grundschrift" soll sich durch einen wiederholenden, wortreichen, breiten, unbehülflichen und schwerfälligen Styl auszeichnen, während der Ergänzer gewandter, zusammenhängender, geordneter schreibe *). Dies Merkmal ist einigen elohistischen Stücken entnommen, die sich allerdings grade durch eine wortreiche, umständliche, die wiederkehrenden Sachen auch immer wieder mit denselben Formen und Ausdrücken bezeichnende Darstellung, die sogar bisweilen immer wieder derart auf die Hauptsache zurückkommt, so dass sie nicht von der Stelle zu kommen scheint, auszeichnen. Aber einerseits ist diese Eigenthümlichkeit bei der Grundschrift durchaus nicht durchgehend, sondern haftet nur an einzelnen Partien derselben, so dass die Mehrzahl ihrer Abschnitte von dieser Breite, Umständlichkeit und Unbehülflichkeit der Darstellung durchaus nicht in höherm Maasse gedrückt wird, als die alttestamentliche Historiographie im Allgemeinen und viele Abschnitte der „Ergänzungsschrift" ins Besondere. Denn andrerseits ist diese Eigenthümlichkeit der Darstellungsweise für die ganze alttestamentliche, ja orientalische Historiographie überhaupt charakteristisch, und die Kritik würde sicherlich, wenn sie beim Ergänzer so sorgfältig und bereitwillig zum Finden nach Wiederholungen und dgl. gesucht hätte, wie in der

---

*) Vergl. meine Beiträge I. S. 104 ff.

Grundschrift, sie gewiss auch dort häufig genug gefunden haben.

Tuch hat dieses von ihm aufgestellte Scheidungsmerkmal selbst gewissermassen aufgehoben, indem er zugesteht, dass „die Schreibart im letzten Theile der Grundschrift geschmeidiger und flüssiger werde, als sie zu Anfang erscheint.“ Ist dies nämlich der Fall, so kann die breite und umständliche Darstellung nicht die Grundschrift im Gegensatze zum Ergänzer charakterisiren, und wenn die Geschmeidigkeit und Flüssigkeit der Darstellung in der zweiten Hälfte nicht gegen die Abfassung durch den ursprünglichen Verfasser zeugt, so kann auch die gewandtere Darstellung in den angeblichen Ergänzungsabschnitten an sich noch nicht gegen die Einheit der Abfassung zeugen. Völlig unkräftig und nichtsbeweisend wird aber diese Argumentation aus dem verschiedenen Style, wenn sich aus dem Inhalte, aus der Tendenz und der Stimmung der einzelnen Abschnitte, wo die eine oder die andre Eigenthümlichkeit in auffallendem Masse hervortritt, dieser Wechsel der Darstellung ungezwungen erklären lässt. Dies kann aber allenthalben geschehen und Tuch hat selbst bei einigen Abschnitten, wo er am auffallendsten hervortritt, mit der ihm (allenthalben, wo seine Hypothese ihm nicht die Schärfe des Blickes verdunkelt) eignen Feinheit und Penetranz der Beobachtung die Gründe treffend dargelegt, warum grade dieser Styl ganz besonders am Platze war, *) — freilich ohne dass diese Erkenntniss ihm die Unhaltbarkeit der einmal vorgefassten Meinung, dass die heterogene Darstellung auch immer eine heterogene Abfassung beweise, aufgedeckt hätte.

Der sprachlichen Merkmale im engern Sinne, d. h. solcher, die von besondern grammatischen Formen und Verbindungen hergenommen sind, hat die Kritik nur äusserst wenige aufzufinden vermocht, und diese wenigen sind, wie sich in der speciellen Untersuchung herausstellen wird, entweder sehr problematischer oder völlig unbedeutender, nicht beweisender Art. — Dagegen hat die Kritik (besonders bei Stähelin) ihre Hauptstärke und Hauptstütze in der Auffindung einzelner Ausdrücke, welche diesem oder jenem Verfasser ausschliesslich eigenthümlich sein sollen, gesucht und, wie sie meint, auch gefunden.

---

*) Man vergl. z. B. nur die treffenden und feinen Bemerkungen zu K. 2, 1—3 im Comment. S. 35 und zu K. 23 l. c. S. 397.

Die Schwäche dieser Art von Beweisführung springt aber sofort in die Augen. Denn das Vorkommen von Ausdrücken und Benennungen gewisser Sachen, Zustände und Thätigkeiten hängt zunächst ab von dem Vorkommen der Sachen, Zustände und Thätigkeiten, welche sie bezeichnen, — kommen diese nicht vor, so können auch natürlich die Ausdrücke und Benennungen derselben nicht erwartet werden. Anders ist es mit grammatischen Formen, die von dem Inhalt des Darzustellenden weit unabhängiger sind, und deren häufigerer Gebrauch darum schon weit eher als charakteristisches Merkmal einer einheitlichen oder verschiedenen Abfassung geltend gemacht werden kann.

Das Nächste, was uns ferner bei der Verfolgung der Stähelinschen Operationen auffällt, ist einerseits die überaus grosse Sorgfalt, die peinliche Mühe und Akribie, mit welcher er alle auch die unbedeutendsten Ausdrücke aufsucht und aufzählt, welche seine Scheidung nach seiner Meinung stützen können; — und andrerseits die eben so grosse Gleichgültigkeit, mit welcher er alle Ausdrücke, die in sein System nicht hinein passen, übersieht und ignorirt. Kommt ein Ausdruck zwei oder dreimal bei A. und etwa nur einmal bei B. vor, so reicht ihm dies hin, ihn zu einem charakteristischen Merkmale für A. zu stempeln, und unfehlbar werden wir, wo er bei A. vorkommt, ausdrücklich darauf hingewiesen, — wo er aber bei B. vorkommt, herrscht meist *altum silentium*, sonst aber müssen die Universalmittel: Ueberarbeitung, Anlehnung im Ausdruck, Interpolation, Verfälschung aushelfen.

Besonders zu triumphiren meint diese Kritik aber da, wo etwa dieselbe Sache in der „Grundschrift" mit einem andern Ausdruck benannt ist, als beim „Ergänzer." Dass aber zwei synonyme Ausdrücke eine begriffliche Verschiedenheit haben können, dass der eine Ausdruck dieselbe Sache von einem andern Standpunkte, von einer andern Seite und unter anderm Lichte betrachten kann, dass der Inhalt des Berichtes bald den einen, bald den andern Ausdruck fordere, und dass somit die Verschiedenheit der Bezeichnung von der Verschiedenheit des Inhaltes und des normirenden Gesichtspunktes abhängig sein kann, davon hat diese Art von Kritik auch nicht die entfernteste Ahnung. Sie betrachtet die Erscheinungen der Sprache möglichst geistlos, rein äusserlich und mechanisch, sie zählt nur und wägt nie.

Bei dieser mechanischen, geistlosen Sprachvergleichung bleibt es natürlich denn auch unberücksichtigt, dass an gewisse Ideenkreise — jehovistische und elohistische — auch gewisse Ideen, und an die Ideen auch die adäquaten Ausdrücke gebunden sein können, dass also auch einzelne Ausdrücke vorzugsweise nur in jehovistischen (als mit besondern Ideen geschwängerten) Abschnitten erwartet werden können, ohne dass sie gegen die Einheit der Abfassung mit den übrigen Abschnitten, wo sie nicht vorkommen, Zeugniss ablegen können. Manche Ausdrücke (oder Formen) können auch ausschliesslich dichterischer Natur sein, und da dem Ergänzer von den 13 dichterischen Abschnitten des Pentateuches nicht weniger als 12 angewiesen sind, so ist es nicht zu verwundern, wenn ein dichterischer Ausdruck (oder Form) etwa nur beim Ergänzer vorkommen sollte. Dies gilt wirklich von einem der beigebrachten sprachlichen Merkmale (vgl. zu K. 9, 18—27).

Am allerhäufigsten wird der Kanon sprachlicher Verschiedenheit auf die Weise angewandt, wo gewisse seltenere Ausdrücke und Benennungen nur an zwei oder drei Stellen vorkommen, woraus dann bewiesen wird nicht nur, dass diese Stellen nebst Zubehör von demselben Verfasser herstammen, sondern auch, man höre, — dass ihr Vorkommen diesen Verfasser eben so sehr, als ihr Fehlen den andern Verfasser charakterisire. Dies am allerhäufigsten angewandte Scheidungsmerkmal ist aber, wie (man sollte meinen) sich von selbst versteht, das allerschwächste, das überhaupt nur angewandt werden kann. Denn der Ausdruck ist doch wohl von der Sache, die er ausdrücken soll, abhängig, — und wo die Sache fehlt, kann begreiflich auch der Ausdruck nicht vorkommen. Soll solch eine Argumentation nur irgend Gewicht haben, so müsste — das leuchtet jedem Kinde ein, — nothwendig nachgewiesen sein, dass der andre Verfasser auch Gelegenheit gehabt habe, den Ausdruck zn brauchen und ihn doch nicht gebraucht; — an solchen Nachweis hat aber die Kritik nie gedacht, auch hier ihren mechanischen Standpunkt unbeweglich festhaltend. Ferner liegt ja noch eine andre Instanz gegen solche Argumentationsweise so nahe, dass sie sofort in die Augen springt. Was liegt wohl näher als zu erwidern: Ist es begreiflich, dass dieser Ausdruck nur an zwei oder drei dem A. zugetheilten Stellen, sonst aber in allen zahl- und umfangreichen Abschnitten desselben Verfassers gar nicht vor-

kommt, so kann ja aus denselben Gründen, die hier das Fehlen erklären, auch das gänzliche Fehlen bei B. erklärt werden; — und reicht das Fehlen des Ausdrucks in so vielen andern dem A. angewiesenen Partien nicht hin, diese als heterogen zu verdächtigen, so kann es doch auch nicht hinreichen, die dem B. zugetheilten Abschnitte zu verdächtigen. Endlich aber tritt diese Argumentationsweise vollends in ihrer ganzen Bodenlosigkeit hervor, wenn man häufig die Bemerkung macht, dass solcherlei seltene Ausdrücke nicht immer nur an die dem einen Verfasser zugewiesenen Abschnitte gebunden sind, sondern dass ebenso sehr andre seltene Ausdrücke, die nicht minder charakteristisch sind, wie jene, sich in beiderlei Bestandtheilen vorfinden.

Wir haben oben schon darauf hingewiesen, dass sehr häufig in ein und demselben Abschnitte sich beiderlei sprachliche Merkmale durchkreuzen, und dass die Kritik in solchen Fällen entweder zu ihren allzeit fertigen Universalmitteln: Kopie, Anlehnung, Ueberarbeitung, Interpolation, Verfälschung greift, oder ihre Unfähigkeit, ein kritisch-richterliches Urtheil zu fällen, eingesteht.

Schliesslich wollen wir noch bemerken, dass wir durchaus kein Hinderniss für die Annahme finden, dass der Verfasser der Genesis schriftliche Dokumente benutzt oder verarbeitet hat, und dass es allerdings möglich ist, dass durch solche Benutzung hin und wieder eine eigenthümliche Färbung in Sprache und Ausdruck entstanden sein kann. Doch wollen wir auch zugleich hinzufügen, dass wir in der ganzen Genesis nur einen einzigen Fall (vgl. zu Gen. 4, 17—26.) gefunden haben, wo diese völlig unverfängliche Annahme zu Hülfe genommen zu werden brauchte.

Wir schreiten zur Beleuchtung der letzten Art von Merkmalen, nämlich derjenigen, die aus

dem Zusammenhange

genommen werden. Die Ergänzungshypothese hält uns mehrere den Zusammenhang betreffende „Thatsachen" entgegen, welche die nach den anderweitigen Merkmalen vorgenommene Dispertition stützen, bestätigen und ausser Zweifel setzen sollen. Wir beleuchten dieselben.

1. Es finden sich thatsächliche Widersprüche zwischen den ergänzenden und den ursprünglichen Berichten. Darauf ist zweierlei zu erwidern, erstens, dass dies an und für sich auch vom gegnerischen Standpunkte höchst unwahrscheinlich ist, und zweitens, dass es nicht wahr ist. Die angeführten Widersprüche sind zum Theil nur scheinbare, die bei einer genauern Untersuchung sich versöhnen, zum Theil sind sie aber auch nicht einmal scheinbar, sondern in den Text durch den Kritiker erst hineingetragen. Der Beweis für diese Assertion liegt unsrer zweiten Abtheilung ob. Dass das Vorhandensein von Widersprüchen zwischen „beiden Verfassern“ aber auch an sich und vom gegnerischen Standpunkte schon höchst unwahrscheinlich ist, ergiebt sich bald, wenn man erwägt, dass nach den eignen Voraussetzungen und Angaben der Ergänzungshypothese der „Ergänzer“ ja seine Nachträge nicht unvermittelt und unbekümmert, ob es dazu passte oder nicht, ob sie widersprachen oder nicht, neben die Berichte der Grundschrift stellte, sondern das Seinige mit dem Fremden oft auf's Engste „verwebte,“ und vor allen Dingen beflissen war, die Einheit des Planes zu wahren, oder wo er neue Ideen und Anschauungen hineinbrachte, sie dem Plane der Grundschrift anzupassen, oder umgekehrt die Grundschrift wo nöthig so zu modificiren, dass beides zu einander passte. Finden sich also dennoch Widersprüche, so wären sie nur durch die Annahme erklärlich, dass der Ergänzer sie gar nicht gemerkt hätte, das würde aber eine Bornirtheit voraussetzen, die bei diesem Ergänzer, der mit so grosser Einsicht und Umsicht die alte Schrift redigirte, gar nicht denkbar ist. — Wenn übrigens die Kritik auch einen Widerspruch zwischen zwei Abschnitten, die sie beide der Grundschrift zuweisen muss, unlösbar findet (K. 36, 2 vgl. mit K. 28, 9.), und doch nichts desto weniger beide Abschnitte unbedingt demselben Verfasser belässt, so hätte sie, wenn sie nicht ganz unverbesserlich sein will, daraus doch wohl lernen können, dass scheinbare Widersprüche noch nicht absolut und ohne Weitres die Einheit der Abfassung ausschliessen.

2. Der Ergänzer führt mehrmals dieselbe Sage, welche die Grundschrift bereits aufgenommen hatte, noch einmal oder mehreremal in andrer traditioneller Ausbildung, auf andre Personen, Orte und Zeiten angewandt, als verschiedene

Fakta auf. Da wir uns hier nur mit der isagogischen nicht mit der historischen Kritik zu beschäftigen haben, so lassen wir die Behauptung der Kritik, dass sie „längst ein und dasselbe Faktum“ in diesen verschiedenen Berichten erkannt habe, bei Seite liegen, und bemerken nur, dass, wenn auch die verschiedenen Berichte nur traditionelle Ausbildungen ein und derselben Sage wären, dennoch nicht das Mindeste daraus gegen die Einheit und Einmaligkeit der Redaktion gefolgert werden könne, denn hatte die Sage sich einmal so verschiedenartig ausgebildet, dass ein Ergänzer sie für verschiedene Fakta ansehen konnte, so konnte auch ein ursprünglicher einheitlicher Verfasser der Genesis dieselben schon als solche vorgefunden und *bona fide* aufgenommen haben.

3. Wenn die Ergänzungsabschnitte ausgeschieden werden, bilden die übrig bleibenden Stücke der Grundschrift ein planvolles, ununterbrochen fortschreitendes, wohl zusammenhängendes Ganze. So zuversichtlich auch diese Behauptung ausgesprochen ist, so unbegründet und bodenlos ist sie dennoch. Die specielle Untersuchung wird zeigen, welche Lücken, Spalten, Klüfte, Risse die Ausscheidung der meisten Ergänzungen zurücklässt, wie häufig dadurch den Berichten der Grundschrift ihr Fundament, ihre Basis, ihre nothwendigste Voraussetzung entrissen wird. Dass aber bisweilen auch einzelne Ergänzungsabschnitte, ohne dass eine auffallende Lücke hervortritt, ausgeschieden werden können, beweist gar nichts, denn aus welchem Buche alter oder neuer Zeiten liessen sich nicht grössere oder kleinere Partien herausnehmen, ohne dass eine auffallende Lücke sichtbar würde?

4. Die Ergänzungen nehmen stets die gebührende Beziehung auf die voranstehenden oder nachfolgenden Abschnitte der Grundschrift, während sich im Bereiche der Grundschrift nie eine Beziehung auf die Berichte des Ergänzers findet. Auch diese zuversichtliche Behauptung wird durch thatsächliche, unabweisbare Beziehungen der Grundschrift auf die Ergänzungen, hundertfach widerlegt, und oft auch durch solche, wo selbst das allzeit helfende Universalmittel: „Ueberarbeitung der Grundschrift durch den Ergänzer“ sich als impotent erweist.

Dagegen behaupten wir mit der gewissesten Zuversicht,

dass die Einheit der Genesis in dem Zusammenhange und Zusammenschlusse aller ihrer einzelnen Theile, in den gegenseitigen Beziehungen und Voraussetzungen, die ihre Berichte allenthalben nehmen, ihre kräftigste, ihre absolut unüberwindliche Kraft habe; wir behaupten, dass der Zusammenhang und Zusammenschluss der Genesis eine feste Mauer sei, an der jede Kritik, welche die Einheit bestreitet, sich zerschellen und zu Schanden werden muss. Die destruktive Kritik hat in der Ergänzungshypothese schon eine Gestalt annehmen müssen, in welcher, wie oben bereits bemerkt wurde, drei Viertel der die Fragmenten- und Urkundenhypothese erdrückenden Beziehungen des Zusammenhangs, ihr nicht mehr schaden können; aber das vierte Viertel derselben ist geblieben und wird auch sie erdrücken trotz all ihrer Windungen und Wendungen, trotz all ihrer verzweifelten Ausflüchte und Machtsprüche, trotz ihrer Ex- und Eisegese, durch welche sie dem Gewicht derselben zu entgehen vermeint.

Wir geben zum Schluss dieses Kapitels noch zur bequemern Uebersicht für die weiter untenfolgenden speciellen Untersuchungen eine

Dispertitionstabelle

der Ergänzungshypothese, in der zwiefachen Modifikation ihrer Resultate, die ihr einerseits von Tuch und andrerseits von Stähelin gegeben worden ist. Tuch's Dispertition beschränkt sich auf die Genesis, Stähelins Operationen haben sich über den ganzen Pentateuch erstreckt.

Tuch weist der *Grundschrift* folgende Partien an:

Gen. I—II, 3; V, 1—32 (mit Ausnahme von Vs. 29. b); VI, 9—22; VII, 11—VIII, 19 (mit Ausnahme von VII, 16. b); IX, 1—17. 28. 29; XI, 10—32; XII, 5. 6. 8; XIII, 18; XVII; XIX, 29; XX, 1—17; XXI, 2—23; XXII, 1—13. 19—24; XXIII; XXV, 1—11. 19. 20. 24—34; XXVI, 34. 35; XXVII, 46; XXVIII, 1—12. 17—22 (mit Ausnahme von Vs. 21. b); XXIX; XXX, 1—13. 17—24. a; XXXI, 4—48. 50—54; XXXII, 1—12. 14. 33; XXXIII; XXXIV; XXXV; XXXVI; XXXVII, 2—36; XXXIX, 6—20; XL—L. —

Stähelin weist der *ersten Legislation* folgende Partien an:

Gen. I—II, 3; V, (mit Ausnahme von Vs. 29); VI, 9—22; VII, 11—22. 24; VIII, 1—5. 13. 16—19; IX, 1—17. 28. 29; X, 1—7. 20. 22. 23. 30. 31; XI, 10—26; XVII; XX; XXI; XXIII; XXV, 1—20; XXVI, 34. 35; XXVII, 40; XXVIII, 1—19; XXXI, 17—44 (überarbeitet); XXXIII, 17—20; XXXIV—XXXVI; XXXVII (überarbeitet); XLIII (überarbeitet); XLIV—XLVI, 30; XLVII, 7—12. 27—31; XLVIII—L.

Exod. I, 1—14; VI, 2—VII, 7; XII, 1—28. 37. 38. 40. 51; XVI; XIX, 1; XXV—XXXI; XXXV—XL.

Leviticus ganz.

Numer. I—X, 28; XIII, 2—17 (überarbeitet); XV; XVI, 2. 4—11. 16—19. 20—23; XVII—XIX; XX, 1—13. 22—29; XXV—XXVI, 7. 12—65; XXVII, 1—11; XXVIII—XXXI; XXXIII. XXXIV; XXXV. XXXVI.

Deuter. XXXII, 48—52; XXXIV.

Unentschieden lässt er, wem Gen. VIII, 6—12; XI, 27—32; XXXIX, 6—20; XLVI, 31—XLVII, 6; Exod. II, 23—25; XII, 39; XIII, 1. 2; Num. XXXII, 1—5 angehöre. Alles Uebrige aber weist er dem Verfasser der zweiten Legislation zu.

III. Die Vertheilung des Stoffes in der Genesis.

A. Die Zehnzahl der Bestandtheile in der Genesis.

Bei den vor uns liegenden Untersuchungen über die Bestandtheile der Genesis erscheint es uns am angemessensten, für die Begränzung des der jeweiligen Betrachtung zu unterziehenden Stoffes uns an die Eintheilung, die in der Genesis selbst gegeben ist, zu halten. Diese zerfällt nämlich von K. 2, 4 an — was vorangeht, stellt sich schon dadurch als Einleitung zum Ganzen heraus — in eine bestimmte Anzahl in sich abgeschlossener und durch die jedesmal sich wiederholende Ueberschrift אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת oder זֶה סֵפֶר תּוֹלְדוֹת abgegränzter Partien. Von der Bedeutung dieser Ueberschriften haben wir in den Beiträgen *) ausführ-

*) H. I, §. 14. ff.

lich geredet, werden auch unten wieder darauf zurückkommen müssen.

Jede dieser Gruppen absolvirt die Geschichte der Nachkommenschaft des Individuums, dessen Namen sie an der Stirne trägt, und zwar so, dass sie die Entwicklung der Seitenlinien gleich so weit fortführt, als sie dem Verfasser der Genesis überhaupt von Interesse ist, — nur bei Ismael und Esau ist eine Ausnahme gemacht, indem für deren Nachkommenschaft ein besondres Sefer Toledot aufgenommen wird, — die Entwicklung der Hauptlinie aber nur bis zum nächsten Nachkommen von epochemachender Bedeutung fortführt, dessen Name dann an die Spitze einer neuen Gruppe tritt.

So bildet jede dieser Gruppen ein abgerundetes, integrirendes Ganze. Da nun ferner diese Gruppirung des Stoffes den architektonischen Grundriss der Genesis bildet und auch nach der Ansicht unsrer Gegner der ursprünglichen Abfassung angehört, so ist in ihr die natürlichste und passendste Norm für die Abgränzung der nach einander zu beleuchtenden Partien gegeben. Es wird sich bei einem solchen kleinern, in sich abgeschlossenen Ganzen am besten untersuchen lassen, ob es fremdartige Zusätze und Ergänzungen von spätrer Hand in sich fasse oder nicht.

Die Genesis bietet solcher Gruppen grade zehn dar: Es sind folgende:

1. Die Toledot des Himmels und der Erde, (K. 2, 4 — K. 4.)
2. Die Toledot 'Adam, (K. 5, 1 — K. 6, 8.)
3. Die Toledot Noach, (K. 6, 9 — K. 9, 29.)
4. Die Toledot Bne-Noach, (K. 10, 1 — K. 11, 9.)
5. Die Toledot Schem, (K. 11, 10 — 26.)
6. Die Toledot Terach, (K. 11, 27 — K. 25, 11.)
7. Die Toledot Jischma'el, (K. 25, 12 — 18.)
8. Die Toledot Jizchaq, (K. 25, 19 — K. 35, 29.)
9. Die Toledot ʻEsau, (K. 36.)
10. Die Toledot Jaʻaqob, (K. 37, 1 — K. 50.)

Ehe wir uns zur Beleuchtung dieser einzelnen Gruppen anschicken, theilen wir eine Bemerkung mit, die uns gewichtig genug erscheint, um bei dem vorliegenden Streit über die Einheit der Genesis gehört und erwogen zu werden.

Die Genesis enthält grade zehn — nicht mehr und nicht weniger *) — solcher Bücher der Zeugungen. — Sollte das wirklich bloss Zufall, und nicht Plan und Berechnung sein?

Zehn ist die Zahl der Vollständigkeit, der Ganzheit und Abgeschlossenheit **). Sollte der Verfasser der Genesis nicht beabsichtigt haben, durch die Zehnzahl der Bestandtheile seiner Schrift dieselbe, oder vielmehr den Stoff, den sie behandelt, nämlich die Zeugungen, von denen sie zu berichten hat, d. h. die Vorgeschichte der Theokratie, unter den Gesichtspunkt der Vollständigkeit und Ganzheit, der ordnungsmässigen, vollständig in sich abgeschlossenen und zum rechten wahren Ziel gelangten Entwicklung zu stellen? —

Wir glauben von Jedem, der mit der Anschauungsweise der alten Welt vertraut ist, eine Bejahung dieser Frage fordern zu dürfen. Diese Anschauung über die symbolische Dignität der Zahlen überhaupt und der Zehnzahl in's Besondre, — diese Manier, sie anzuwenden und in's Leben einzuführen, ist so ächt antik-orientalisch und speciell-hebräisch, sie ist im ganzen alten Testament, vornehmlich auch im Pentateuch und in der Genesis, so häufig und erweislich (vgl. die Belege bei Bähr l. c.), dass man nicht umhin kann, sie auch hier anzuerkennen; dass man auch hier diese Zehnzahl der Toledot nur für beabsichtigt und symbolisch-bedeutsam wird halten können.

---

*) Man wird das Sefer Toledot 'Esau K. 36 nicht deshalb als zwei solcher Gruppen umfassend ansehen wollen, weil die Ueberschrift אלה תולדות in demselben zweimal Vs. 1 und Vs. 9 vorkommt. Es heisst ja beidemal ausdrücklich אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת עֵשָׂו. Die Urkunde will also offenbar mit Vs. 9 kein neues, von dem durch Vs. 1—8 begränzten verschiedenes Sefer Toledot beginnen. Die Wiederholung der Ueberschrift in Vs. 9 ist offenbar dadurch veranlasst, dass Vs. 1—8 Beziehungen rekapitulirt, die genau genommen dem vorangegangenen Sefer Toledot Jizchaq angehörten und dort auch wirklich schon berichtet waren. Da nach der consequent durchgeführten Stellung dieser Ueberschriften jedes Sefer Toledot nicht die Geschichte des Mannes selbst, nach dem es benannt ist, sondern die seiner nächsten Nachkommen erzählt, so beginnen die Toledot 'Esau eigentlich erst mit Vs. 9, darum wird hier die Ueberschrift wiederholt.

**) Vgl. Bähr's Symbolik des Mosaischen Kultus. Bd. I. S. 175 ff. — u. Meine Abhandlung über die symbolische Dignität der Zahlen, in den Stud. u. Kritiken 1844, S. 352 ff.

Wir sehen uns um so mehr zu dieser Annahme genöthigt, als Mehreres darauf hinweist, dass es dem Verfasser nicht ganz ohne Gewalt gelungen ist, die volle Zehnzahl zu gewinnen. Mit der ihm in der Geschichte gebotenen Anzahl von bedeutsamen und epochemachenden Individuen aus der Hauptlinie konnte er es nicht bis zur Zehnzahl bringen. Zwischen Adam und Noah war keine Persönlichkeit so sehr ausgezeichnet, oder von der Tradition mit Thatsachen in dem Masse bekleidet, dass er ihr füglich die Ehre hätte anthun können, ihren Namen an die Spitze eines besondern Sefer Toledot zu stellen. Dasselbe gilt eigentlich auch von der Geschlechtslinie zwischen Noah und Sem. Dennoch weiss der Verfasser hier, von dem Bestreben die Zehnzahl zu erreichen geleitet, eine neue Gruppe auszusondern: die Zeugungen der Kinder Noah's, nämlich die Geschichte der Völkertrennung und Völkerzerstreuung, die ganz füglich noch den Toledot Noach's hätte eingefügt werden können, wenn es dem Verfasser nicht augenscheinlich darum zu thun gewesen wäre, die Anzahl seiner abgesonderten Gruppen möglichst zu häufen. Von da an bezeichnen die Namen Sem, Terach (in dessen Toledot es der Geschichte Abrahams gilt), Isaak (dessen Toledot Jakobs Geschichte bieten), und Jakob (dessen Zeugungsbuch sich mit den Söhnen Jakobs und zwar fast ausschliesslich mit der Geschichte Joseph's und ihren Verwicklungen beschäftigt) alle nur irgend bedeutsamen Einschnitte in der Geschichte der Hauptlinie. Ein Sefer Toledot 'Abram zu gewinnen, war nicht gut möglich, weil die Geschichte Isaaks, so weit wenigstens die Tradition dieselbe aufbewahrt hatte, in ihrer Dürftigkeit kaum ein selbstständiges Moment darbot, das nicht von der Geschichte Abrahams oder Jakobs beherrscht und absorbirt worden wäre. Ein Sefer Toledot Josef darzustellen, konnte noch weniger gelingen, da mit Josephs Tode die Tradition den Faden der Geschichte abgebrochen und erst in der Zeit Mosis wieder aufgenommen hat. Für eine Geschichte der Nachkommenschaft Josefs war also kein Stoff vorhanden.

Somit hatte der Verfasser in der Hauptlinie nur acht Bücher der Zeugungen, — und auch diese nicht ohne Mühe — darstellen können. Es fehlten ihm zur vollen Zehnzahl noch zwei, die auf irgend eine Weise gewonnen werden mussten. Dazu bot sich ihm kein andrer Weg dar,

als der, zwei der Seitenlinien auszusondern, und ihnen eine Ehre anzuthun, der er sie sonst wohl schwerlich gewürdigt haben würde, nämlich die, jeder von ihnen ein besondres Sefer Toledot zu widmen. Unter den drei Namen, die um diese Ehre concurriren konnten: Loth, Ismael und Esau, konnte die Wahl nicht schwer fallen. Das Verhältniss ihrer Nachkommen zum Volke Israel, wie es sich zur Zeit der Abfassung gestaltet hatte, musste zu Gunsten der beiden Letztgenannten entscheiden. — Es war ganz gegen alle sonstige Analogie, ja man kann sich noch stärker aussprechen: es war planwidrig, den Ismael und Esau so zu heben und mit der Hauptlinie gewissermassen parallel zu stellen, wie es durch die vorliegende Anordnung geschehen ist, — aber das Bestreben, durch die volle Zehnzahl der Zeugungsgruppen die vormosaischen Zeugungen unter den symbolischen Gesichtspunkt einer vollständigen, zum Ziel und Abschluss gelangten Ganzheit zu stellen, war nach der Anschauungsweise des Verfassers demselben so wichtig, dass er jene Bedenken darüber vergessen konnte.

Nach diesem Stand der Dinge scheint es uns mehr als wahrscheinlich zu sein, dass die Zehnzahl der Zeugungsbücher nicht aus Zufall, sondern aus Absicht und Berechnung hervorgegangen ist. Eine andre Frage ist es nun aber — nämlich wenn wir uns auf den gegnerischen Standpunkt stellen — wem diese kaum wegzuleugnende Absichtlichkeit zuzuschreiben sei? ob dem Verfasser der Grundschrift oder dem Ergänzer? Es könnte ja wohl der Fall sein, dass die ältre und einfachre Grundschrift an dieser „symbolischen Spielerei“ keine Schuld trage, sie könnte gar leicht ausschliesslich dem Ergänzer aufzubürden sein, — zumal die Kritik denselben ohnehin so häufig auf einer Liebhaberei für ähnliche Spielereien, namentlich für das etymologische Spiel mit Namen ertappt hat *). Er könnte dann den einen oder den andern der mit dieser Ueberschrift versehenen Abschnitte, oder auch nur hin und wieder eine derartige Ueberschrift allein eingeschoben haben, und würde auch darin seinem Charakter als Ergänzer, der der alten einfachen Grundschrift allenthalben nachhilft, treu geblieben sein.

Betrachtet man aber die Sache unbefangen, so wird man doch die Grundschrift von dieser Art symbolischer

*) Vrgl. meine Beiträge I, §. 92 f. u. ö.

Spielerei nicht freisprechen können. Denn einmal behauptet grade **die** Kritik, die den Schleichwegen des Ergänzers auf die Spur gekommen zu sein, und seine eingeschmuggelte Contrebande genau erkennen und unterscheiden zu können versichert, mit grosser Zuversicht, und, wie uns dünkt, hier mit Recht, dass jene Ueberschriften nicht von einem Ergänzer, sondern zweifels-ohne von dem ursprünglichen Verfasser der vortheokratischen Geschichte herrühren. Wo eine solche Ueberschrift sich findet, sieht sie darin ein entscheidendes Merkmal, dass der zubehörige Abschnitt der Grundschrift angehöre.

Dann tritt ferner das Bestreben, die Zehnzahl zu gewinnen, um sie für ihre symbolische Liebhaberei auszubeuten, grade in den der Grundschrift gelassenen Abschnitten auf eine merkwürdige und dem oben für die Zehnzahl der ספרי תולדות angenommenen Motive völlig entsprechende Weise wiederholt hervor; während wir bei dem angeblichen Ergänzer keine so auffallend übereinstimmende Analoga aufzufinden wissen. Man erwäge nur folgende Fälle: Nach der Grundschrift umfasst das Menschengeschlecht vor der Sündfluth grade **zehn** — nicht mehr und nicht weniger — Generationen; — und genau **ebensoviel** wiederum die Reihe der Geschlechter von Noah bis auf Abraham *). Hier hat die Grundschrift doch wohl unbestreitbar eine symbolische Tendenz gehabt, und ganz dieselbe, die wir oben angegeben haben. Dass dies wirklich der Fall sei, wird noch weiter durch die interessante Notiz in K. 5, 29 erhärtet, wo es mehr als wahrscheinlich ist, dass die dem Lamech zugeschriebene Hoffnung, sein Sohn werde ein Tröster sein in aller Mühe und Arbeit auf der von Jehovah

*) Minder deutlich und hervortretend zwar, aber doch, wie uns scheint, nicht zu verleugnen ist dies selbe Interesse an der Zehnzahl (worauf auch **Bertheau**, die sieben Gruppen mosaischer Gesetze S. X. aufmerksam macht) in der Schöpfungsurkunde Gen. 1, die ja auch unbestreitbar der „**Grundschrift**" angehören soll. Gott absolvirt hier das Werk der Schöpfung in **zehn** neuen Ansätzen schöpfrischer Thätigkeit, die durch das בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים in Vs. 1 und das neunmal sich wiederholende וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים (Vs. 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. 26. 29) angekündigt sind. Diese Bemerkung ist übrigens auch den alten Auslegern nicht entgangen. So bemerkt **Lud. de Dieu** (vgl. *M. Poli synopsis ad. h. l.*): „*Novies in hoc capite occurrit* τὸ ויאמר. *Decimum includi volunt in primis verbis: In principio creavit Deus etc. Hinc decem verbis mundum a Deo conditum asserunt Judaei.*

verfluchten Erde, darin ihren Ausgangs- und Anhaltspunkt findet, dass Noah das zehnte Geschlecht bezeichnet. In der zehnten Generation, meint Lamech, müsse sich doch wohl die uralte Hoffnung und Verheissung des Menschengeschlechtes bewahrheiten. — Unsre Kritiker erklären zwar diesen Vers für ein Einschiebsel des Ergänzers (wir glauben aber, in unsern Beiträgen I, §. 113 u. 114, diese Annahme auf luculente Weise als völlig unzulässig erwiesen zu haben), — aber auch dann würde er wenigstens dafür zeugen können, dass schon der Ergänzer in der Zehnzahl der Generationen eine symbolische Bedeutsamkeit wahrgenommen habe.

Doch was soll dies Alles? Nichts mehr und nichts weniger, als ein, wie uns scheint, nicht ganz ungewichtiges Argument mehr für die Annahme einer ursprünglichen Einheit der ganzen Genesis in ihrer jetzigen Gestalt liefern. Sie soll nämlich ein Gewicht mehr in die Wagschale legen dafür, dass die Toledot des Himmels und der Erde K. 2, 4 — K. 4 auch von dieser Seite sich als einen wesentlichen und ursprünglichen Bestandtheil der Genesis darstellen, und dass die Ergänzungshypothese, welche diesen Abschnitt als spätres Einschiebsel ansieht, im Irrthum ist. Von welcher folgereichen Wichtigkeit aber die Acquisition dieses Abschnittes für die beiderseitigen Probleme ist, weiss die entgegenstehende Kritik ebensogut zu würdigen, wie wir *).

B. Die Gränzscheide zwischen Gen. 1 u. 2.

Die voranstehende Argumentation nimmt an, dass die Worte in K. 2, 4: „Dieses sind die Zeugungen des Himmels und der Erde,“ wie die übrigen neun gleichlautenden

---

*) Man könnte, mit Hinweisung auf die Resultate der scharfsinnigen und, wie wir glauben, im Ganzen gelungenen Bertheau'schen Untersuchungen über die Gesetzesgruppen des Pentateuches, noch weiter gehen, und um der Thatsache willen, dass das Bestreben des Verfassers der Legislation in den mittlern Büchern die Zehnzahl in den einzelnen Gesetzesgruppen darzustellen, mit dem Bestreben des Verfassers der Genesis, in der Vertheilung des Stoffes (sowohl im Ganzen, wie im Einzelnen) die Zehnzahl zu gewinnen, principiell und eventuell coincidire, auch ein günstiges Vorurtheil für die Abfassungseinheit dieser historischen und jener legislatorischen Abschnitte in sich aufkommen lassen.

Formeln, die in der Genesis vorkommen, es unbestritten und unbestreitbar sind, — eine Ueberschrift zu der unmittelbar darauf folgenden Gruppe seien. Dies wird aber von mehrern Seiten und aus verschiedenem Interesse bestritten; indem entweder der ganze Vers oder doch das erste Hemistich desselben, welches die fragliche Formel enthält, als Unterschrift und Schlussformel dem voranstehenden Abschnitt zugetheilt wird.

Die Geschichte dieses Territorial- und Gränzstreites ist durch die seltsamen Wechselungen des Interesses, mit welchem *pro* und *contra* gekämpft wurde, höchst lehrreich.

Die ältern Ausleger kümmerten sich wenig oder gar nicht um die betreffende Streitfrage; und wo sie darauf eingingen, wiesen sie den ganzen Vers dem ersten Abschnitte zu, weil derselbe, als Ueberschrift gefasst, die Entstehungsgeschichte des Himmels und der Erde zu versprechen schien, von welchem Versprechen doch in K. 2, 5 ff. augenscheinlich nichts gehalten war. Seitdem aber ein französischer Arzt die Kritik der Genesis durch einen kühnen und kräftigen Stoss in Bewegung gesetzt hatte, trat ein ganzes Heer von Kritikern, deren letztes Glied Tuch bildet, auf die entgegengesetzte Seite und erklärte den ominösen Vers für Eigenthum des zweiten Abschnittes, weil in demselben schon der im zweiten Abschnitt herrschende, aber dem ersten fremde Gottesname, welcher die Annahme einer Abfassungseinheit beider Abschnitte ungereimt erscheinen lasse, vorkomme. Die neuere Reaktion gegen die Urkundenhypothese glaubte nun ihre Sache nicht besser vertreten zu können, als wenn sie, auf den alten Standpunkt wieder zurückkehrend, den Vers dem ersten Abschnitt vindicirte. Sie hatte ja, ausser dem Interesse der ältern Ausleger, noch den unschätzbaren Gewinn, dass dann der Gottesname des zweiten Abschnittes auch bereits im ersten vorkam, und — die ganze Urkundenhypothese war damit beseitigt. Aber siehe da, was Ranke noch als das πρῶτον ψεῦδος aller Angriffe gegen die Einheit der Genesis bezeichnet hatte, nämlich die Zutheilung von K. 2, 4 zum zweiten Abschnitt, erklärte bald darauf Hengstenberg und der Verfasser dieses, dem Delitzsch, Welte u. A. beistimmten, für eine kräftige Stütze der Einheit, für eine siegreiche Waffe gegen die Ansprüche der negativen Kritik. Und in der That scheint diese Behauptung der Apologeten nicht ohne Grund und Rückhalt zu sein, denn

auch die negative Kritik, die in Tuch noch ganz unbefangen K. 2, 4 als Ueberschrift hatte ansehen können, sieht sich veranlasst, den Vers wieder als Unterschrift in Anspruch zu nehmen. Wenigstens Stähelin und Ewald sind, bei all ihrer Rathlosigkeit, Unsicherheit und Willkühr in Beziehung auf diesen Vers *), doch wesentlich auf diese Seite getreten. Das fatale „Jehovah-Elohim" in diesem Vers, das gar zu unzweideutig für eine Zubehörigkeit zum zweiten Abschnitt zeugt, beseitigt Ewald durch den diktatorischen Ausspruch, dass eine spätere Hand (der vierte Erzähler) das „Jehovah" vor dem „Elohim" eingeschoben habe, — eine unkritische Willkühr, die ihres Gleichen sucht.

Die dritte oben angedeutete Begränzung, wonach nur das erste Hemistich des fraglichen Verses zum Vorigen gehören soll, war schon von Drechsler und Steudel und zwar (wenigstens vom Erstern) entschieden zu Gunsten der Einheit vertheidigt worden. Aber auch hier hat sich das Blatt gewandt. Bertheau (in der angef. Beurtheilung meiner Beiträge) hat sie im Interesse der Bestreitung der Einheit aufgegriffen und vertheidigt.

Diejenige Ansicht, welche den ganzen Vers dem ersten Abschnitt zutheilt, können wir als abgethan ansehen. Bertheau selbst gesteht es zu, dass sie sich nicht halten lasse. Wir begnügen uns daher, auf unsre ausführliche Widerlegung derselben **) zu verweisen und uns hier auf die Widerlegung Bertheau's zu beschränken, welcher glaubt, dass „die Ansicht, nach welcher in 2, 4 die erste Hälfte: Diese sind die Toledot des Himmels und der Erde, als sie geschaffen wurden — die Unterschrift des vorigen; die andere Hälfte: damals, als machte Jehovah Elohim Erde und Himmel — Anfang des folgenden Abschnittes sei, sich einzig und allein nach allen Seiten rechtfertigen lasse."

Zuvörderst machen wir noch darauf aufmerksam, wie auch hier Herrn Bertheau's Relation unsre Untersuchung im möglichst unvortheilhaften Lichte erscheinen lässt. Er sagt: „Diese Ansicht, (die von ihm vertheidigte) weist der Verfasser mit wenigen Worten zurück." Sie ist die einzig haltbare und doch weist der Verf. sie mit wenig

*) Vergl. meine Beitr. I, S. 15 Anm. **).

**) A. a. O. S. 15—30.

Worten zurück! Der Leser dieser Beurtheilung muss also den Eindruck bekommen, als sei ich einsichtslos oder unredlich genug gewesen, gegen Windmühlen zu kämpfen *) und dem wirklich gewichtigen und gefährlichen Gegner aus dem Wege zu gehen. — In der That habe ich der Bestreitung der einen Ansicht 4 Seiten gewidmet, die andre aber auf einer Seite abgethan. Aber Herr Bertheau hat es ganz übersehen, dass ich auf dieser einen Seite auch sage: „Diese Ansicht ist mit der andern, die den ganzen Vs. als Unterschrift fasst, zugleich schon widerlegt. Denn wenn sie auch unserm zweiten und vierten Argumente glücklich entgeht, so unterliegt sie doch dem Gewichte der beiden übrigen.“ Diese beiden, auch gegen sie zeugenden Argumente, umfassen aber noch zwei volle Seiten.

Es sind in der Kürze folgende: 1. Die Schöpfungsgeschichte habe schon in 2, 1 eine völlig angemessene Schlussformel; 2, 2. 3 bedürfe aber keiner besondern Schlussformel, da diese Verse selbst in sich einen Schlusssatz bilden; 2, 4 würde überdem als Schlussformel zu 2, 2. 3 nicht passen, sondern, wenn überhaupt, nur zu 1, 1—31, wozu aber schon in 2, 1 eine Schlussformel gegeben worden wäre. Herr Bertheau verdreht dies Argument so, dass eine Absurdität daraus wird, indem er es so referirt: „K. 1 — K. 2, 3 habe schon seinen Schluss in 2, 1“ (Also einen Schluss, der in der Mitte steht) „ein zweiter Schluss in 2, 4 wäre überflüssig.“ Statt einer Widerlegung fügt er ein ! hinzu. — Unser Argument steht also noch unangetastet da, vergl. die Beitr. S. 16. 17.

2. Entscheidend sei, dass die Formel אלה תולדות, so oft sie auch im alten Testamente vorkomme (15mal ausser unsrer Stelle) immer und ausnahmslos Ueberschrift des folgenden Abschnitts bezeichne. (Vgl. S. 28 f.). Herr Bertheau fügt hinzu: „Freilich! aber der Grund dafür, dass damit hier eine Unterschrift ausnahmsweise bezeichnet sei, liegt ganz nahe.“ Welches dieser so naheliegende Grund sei, wird nicht gesagt, — zu unserm grossen Bedauern! denn wir können ihn nicht finden.

*) Als zweiten Gegengrund hatte ich aufgeführt: Mit den Worten 2, 5: וְכֹל שִׂיחַ könne kein neuer Abschnitt beginnen. Herr Bertheau macht dazu die ironische Bemerkung: „Gewiss eine richtige Behauptung!“ Diese Ironie trifft übrigens auch Tuch, der diese Behauptung ebenfalls aufzustellen und zu beweisen für nöthig hielt.

Wir halten beide Argumente noch immer für entscheidend. — Zu ihrer Verstärkung fügen wir jetzt noch einige andre Bemerkungen hinzu.

1. Als charakteristische Eigenthümlichkeit der Grundschrift wird allgemein angegeben: ein sich immer gleichbleibender und sich häufig wiederholender „bestimmter Kreis von Wendungen, Ausdrücken und Bildern, die zum grossen Theil aus ihren Grundanschauungen fliessen“ *). Nach dieser bestimmt ausgesprochnen Eigenthümlichkeit der Grundschrift ist es nun mehr als wahrscheinlich, dass sie den sehr eigenthümlichen Ausdruck auch immer in derselben Weise und in demselben Sinn und Zusammenhang gebrauchen werde. Und schon darum können wir die ersten Worte von K. 2, 4 nicht als eine von dem ersten und ursprünglichen Verfasser der Genesis als Unterschrift gebrauchte Phrase ansehen, da er sie sonst immer ausnahmslos als Ueberschrift gebraucht. —

2. Der Ausdruck תולדות kann nicht „Entstehung“ sondern durchaus nur „Zeugung“ bedeuten, sei nun diese allein richtige Bedeutung im nächsten buchstäblichen oder im abgeleiteten Sinne zu nehmen; — d. h. die תולדות פל׳ können nicht die Zeugungen bezeichnen, durch welche das im *stat. constr.* stehende Object selbst entstanden ist, sondern nur die Zeugungen, durch welche dies Objekt andren Individuen ihren Ursprung gab. Dies ist eben so sehr grammatikalisch gesichert als es durch den im ganzen A. T. sich stets gleichbleibenden Usus über allen Zweifel erhoben ist **). Wären nun die fraglichen Worte Unterschrift des ersten Abschnittes, so würden sie zu dem Inhalte desselben durchaus nicht passen, denn dieser zeigt, wie Himmel und Erde selbst entstanden sind, nicht aber, wie aus dem schon vorhandenen Universum andre Entstehungen oder Entwicklungen hervorgegangen sind ***).

---

*) Vgl. Tuch Commentar zur Genesis S. LXIII.

**) Vgl. meine Beitr. I, S. 20 ff.

***) Wir geben damit die in den Beitr. vertheidigte buchstäbliche Auffassung der Toledot des Himmels und der Erde, wonach Himmel und Erde als gewissermassen gebärungsfähig und die Entstehung des Menschen, welche K. 2 berichtet, als Produkt des Himmels und der Erde dargestellt werde, — auf und ziehen die abgeleitete Bedeutung des Wortes Zeugung = Entwicklung vor, so dass sie als Ueberschrift des zweiten Abschnittes das vollendete Universum als den Ausgangspunkt und die Unterlage der nun folgenden Entwicklungen bezeichnen sollen.

3. Ist bloss das erste Hemistich des Vs. als Unterschrift zum Vorigen zu ziehen, so würde nach gegnerischer Ansicht sich in der ursprünglichen Gestalt der Genesis an diese Formel unmittelbar K. 5, 1. (denn alles Dazwischenliegende ist ja als spätre Ergänzung auszuscheiden) mit einer wesentlich gleichen Formel angeschlossen haben und zwar hier unbestreitbar als Ueberschrift. Nun ist es aber schon an sich unwahrscheinlich, dass der Verfasser mit derselben Formel, mit welcher er die eine Gruppe geschlossen hat, auch die neue ganz unmittelbar darauffolgende Gruppe angefangen haben sollte; völlig undenkbar aber ist es bei diesem Verfasser, dass er dieselbe Formel so unmittelbar nach einander in ganz verschiedenem Sinne angewandt haben solle.

4. Da einerseits das Bestreben des Verfassers der Genesis, sei es nun der ursprüngliche Verfasser oder der Ergänzer, — in der Vertheilung des Stoffes die Zehnzahl hervortreten zu lassen und denselben dadurch unter den Gesichtspunkt der Vollständigkeit, Ganzheit und zum Ziele gelangten Abgeschlossenheit zu stellen, durch viele Beispiele hinlänglich constatirt ist, — und wir andrerseits neun unzweifelhafte und eine zweifelhafte, durch die Ueberschrift אלה תולדות ausgezeichnete, Gruppen vorfinden, so fordern alle Gesetze einer unbefangenen Kritik, auch diese zehnte zweifelhafte Ueberschrift als solche anzusehen. Hätte auch etwa der Ergänzer erst dies Bestreben in die Genesis hineingebracht — was höchst unwahrscheinlich, ja noch mehr als das, ist — so würde zwar nicht daraus folgen, dass K. 2, 4 — K. 4 der Genesis ursprünglich angehört habe, wohl aber, dass die Anfangsworte von 2, 4. als Ueberschrift gebraucht und beabsichtigt seien, — worauf es uns hier allein ankommt.

Herr Bertheau thut aber noch ein Uebriges, er begründet auch die Ansicht, dass die Anfangsworte von 2, 4 und nur diese zum Vorigen zu ziehen seien, als die einzig richtige. Hören wir seine Beweise.

„Die sprachlichen Erscheinungen, sagt er, verlangen sie durchaus, denn in der ersten Hälfte weisen 1) die Worte: der Himmel und die Erde, 2) das Wort ברא auf die Erzählung in K. 1 zurück" — (das Alles haben wir auch auf das Bestimmteste zu Gunsten unsrer Ansicht behauptet, vgl. a. a. O. §. 20 ff.) — „und nehmen am Schluss den Anfang in K. 1, 1

wieder auf" — (wir hatten statt dessen gesagt: und fassen am Anfang des zweiten Abschnittes sehr passend und zweckmässig Princip und Resultat des vorigen Abschnitts zusammen, um darauf weiter fortschreitend zu bauen — gewiss mit demselben Rechte! Also Behauptung gegen Behauptung! Was hat nun Herr Bertheau damit gegen uns bewiesen? Antwort: Nichts.)

Herr Bertheau fährt fort: „In der zweiten Hälfte alles anders: 1) עשה in solcher Verbindung, 2) Jehovah Elohim, 3) Erde und Himmel in dieser Folge und ohne Artikel, kurz jedes Wort verlangt eine Trennung von K. 2, 4 a und 4 b."

Wir entgegnen ad 1): Kommt denn עשה nicht auch im ersten Kap. vor, und nicht in ganz ähnlicher Verbindung? K. 2, 4 heisst es: „Als Jehovah Elohim machte Erde und Himmel;" — und K. 1, 16 heisst es: „Da machte Elohim Sonne, Mond und Sterne;" K. 1, 25 wird gesagt: „Da machte Elohim das Thier der Erde;" und 1, 26: „Da sprach Elohim: „Lasset uns machen Menschen." Herr Bertheau hätte uns doch belehren sollen, worin denn die Eigenthümlichkeit der Verbindung des עשה, die so absolut eine Abfassungs-Verschiedenheit vom ersten Abschnitt fordert, bestehe.

Ad 2): Auch wir haben in dem Vorkommen des „Jehovah Elohim" in 2, 4 einen Beweis gesehen, dass dieser Vers nothwendig zum zweiten Abschnitte gehöre (vgl. die Beitr. §. 17) und glauben unsrer Ansicht dadurch nicht im Mindesten geschadet zu haben.

Ad 3): Wir hatten in den Beiträgen bemerkt, die hier stattfindende Transposition könne aus naheliegenden Gründen nicht als unwillkührliche Eigenthümlichkeit der Diktion und Ausdrucksweise angesehen werden, sondern müsse aus bestimmter, bewusster Absichtlichkeit hervorgegangen sein (Vgl. a. a. O. §. 18). Der Grund der Umstellung könne aber kaum ein andrer sein als die Beziehung auf K. 1, wonach die Ausbildung der Erde der Ausbildung des Himmels voranging, und so zeuge die Umstellung grade für die Einheit beider Abschnitte. Herr Bertheau entgegnet: „Wir erlauben uns nur die Fragen: Weshalb findet sich denn grade im ersten Kap. immer die Stellung Himmel und Erde, wenn sein Inhalt die andre fordert, und weshalb sind die Worte bis 2, 4a immer (d. h. zweimal) mit dem Artikel verbunden, in 2, 4b nicht mehr?" —

Wir glauben diese selben Fragen im Wesentlichen auch an Herrn Bertheau, oder an die negative Kritik, deren Patronat er übernommen hat, stellen zu dürfen. Wie erklärt er denn diese höchst auffallende und singuläre Umstellung, dies Fehlen des Artikels? Denn dadurch, dass er die Worte dem Ergänzer zuweist, sind sie ja noch nicht erklärt. — Entweder sieht er beides als eine blosse Sprachangewohnheit, als eine besondre Idiosynkrasie der Diktion des Ergänzers an, so dass dieser Verf. allenthalben, wo alle andern Menschen aus allen Zeiten, Völkern und Sprachen „Himmel und Erde" sagen, „Erde und Himmel" zu sagen, sich angewöhnt habe; — dann fragen wir aber, warum der Ergänzer denn bloss hier und nicht auch Gen. 14, 19. 22 und anderswo „Erde und Himmel" sage? — oder aber er giebt zu, dass der Verf. seine besondern, bewussten oder unbewussten, Gründe hier so und dort anders sich auszudrücken, hatte; dann aber wird auch Herr Bertheau als Exeget verpflichtet sein, uns einen andern, seinem Standpunkt angemessenen, Nachweis der Gründe zu geben; — bis dies wirklich geschieht, glauben wir, dass es nicht geschehen kann. Wir unsern Theils halten noch immer unsre frühere Erklärung als die einzig richtige fest. Wenn der Verf. in K. 1, 1; 2, 1 u. 2, 4 a die gewöhnliche Stellung der Worte beibehielt, so zeigt das eben nur, dass er an diesen Stellen noch nicht gedrängt wurde, darauf aufmerksam zu machen, dass die Reihenfolge der Schöpfung eine andre Stellung, als der Sprachgebrauch fixirt hat, fordre. In 2, 4 b ist dies Interesse aber durch Zweck und Zusammenhang der Worte gegeben. Während in K. 1, 1; 2, 1. 4 a nur ganz im Allgemeinen von Himmel und Erde, als das Universum ausmachend, die Rede ist; so bringen ihn 2, 4 b die Worte „damals, als Jehovah Erde und Himmel machte" ganz von selbst dazu, die Reihenfolge der Schöpfung zu bezeichnen; denn das בְּיוֹם nöthigt ihn sich der Zeitfolge genau anzuschliessen und auch das עְשׂוֹת hebt an dem Schöpfungsakte das Moment der Successivität, das bei ברא in den Hintergrund tritt, hervor.

Schwieriger scheint allerdings der Nachweis des Grundes zu sein, warum der Artikel fehlt. Indess wird ja auch wohl die gegnerische Kritik dies Fehlen des Artikels nicht als blosse sprachliche Angewohnheit fassen wollen, wir

fordern also auch von ihr eine Erklärung dieser Erscheinung, und sind begierig, zu erfahren, wie sie ausfallen wird. Wir unserntheils wollen mit unsrer Erklärung nicht zurückhalten. — Der Artikel individualisirt und stellt die Sache als ein Konkretes und Einheitliches dar; das Fehlen des Artikels hingegen tilgt diesen Charakter des Konkreten, Einheitlichen und Individuellen und prägt der Sache den Begriff der Abstraktion, Allgemeinheit und Vielheit auf; — jene Ausdrucksweise hebt die Einheit in der Mannigfaltigkeit oder Allgemeinheit, diese umgekehrt die Mannigfaltigkeit in der Einheit hervor. הַשָּׁמַיִם bezeichnet den Himmel als ein einheitliches, konkretes Individuum, שָׁמַיִם aber ist so wohl jeder Theil des Himmels für sich als auch alle Theile des Himmels zusammengefasst, aber dann nicht als einheitliches Individuum, sondern als der Inbegriff alles dessen, was zum Himmel gehört, nicht individualisirt und personificirt, sondern generalisirt und verallgemeinert, gedacht. Eben so bezeichnet הָאָרֶץ die Erde als ein Individuum, als einheitlicher Weltkörper, während אֶרֶץ die Erde nach ihren Stoffen und Theilen, nach ihrer Allgemeinheit und Mannigfaltigkeit bezeichnet. Der Artikel bei שמים und ארץ ist das Band, welches alle einzelnen Bestandtheile derselben zu einem Ganzen verbindet, so dass wir nur ein Individuum in ihnen erblicken und nicht an die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die sie in sich schliessen, denken können; — wird der Artikel, dieses Band der Einheitlichkeit, weggenommen, so fällt der Begriff „Himmel“ oder „Erde“ in die Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen und Theile auseinander; wir denken dann nicht mehr daran, dass sie einheitliche, konkrete, integrirende Weltkörper sind, sondern an den Inbegriff alles dessen, was die Erde oder den Himmel ausmacht. — Darum beschreiben Melchisedek und Abraham Gott auch nicht als קֹנֵה הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ sondern als קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ, denn sie wollen Gott als den Besitzer und Herrscher des Himmels und der Erde, mit Allem, was drin, drauf und dran ist, mit der ganzen unendlichen Mannigfaltigkeit ihres Inhaltes, bezeichnen.

Ist dies aber der richtige Unterschied zwischen beiden Bezeichnungsweisen, so ist auch das Fehlen des Artikels in 2, 4b erklärt, und zwar mit denselben Gründen, welche die Umstellung beider Worte hervorriefen. Die Zeitfolge

und Successivität des Entstehens, welche die Worte עֲשׂוֹת בְּיוֹם hervorheben, liess nicht an Himmel und Erde als an einheitliche Individuen, sondern an dieselben als an den Inbegriff einer Mannigfaltigkeit von Schöpfungen denken. Als der Verf. schrieb בְּיוֹם עֲשׂוֹת אֶרֶץ, fasste er den Inhalt von K. 1, 9—14 zusammen und dachte an die dort einzeln beschriebenen Bestandtheile der Erde, Meer und Land etc. — und als er וְשָׁמַיִם hinzufügte, subsumirte er darunter den Inhalt von K. 1, 15—19, und dachte an Sonne, Mond und Sterne, als die Bestandtheile, deren Inbegriff den Himmel ausmacht. Hingegen bei dem בָּרָא אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ in K. 1, 1., so wie bei dem תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ in K. 2, 4 war kein Interesse vorhanden, die Individualität des Himmels und der Erde, als der beiden concreten Glieder des Universums, aufzuheben und statt ihrer die Allgemeinheit und Mannigfaltigkeit ihrer Bestandtheile zu accentuiren. Bei dem וַיְכֻלּוּ השמים והארץ in 2, 1 war aber gradezu umgekehrt ein Interesse vorhanden, die concrete Einheitlichkeit der beiden Individuen, die das Weltall ausmachen, hervortreten zu lassen. In der Vollendung aller Schöpfungswerke war eben das Band gegeben, durch welches alle einzelnen Glieder dieser beiden Individuen zu zwei einheitlich-zusammenschliessenden Ganzen verbunden wurden. Was die Ueberschrift in K. 1, 1 als Aufgabe oder Inhalt des Heptaëmeron's ankündigt, das soll durch die Unterschrift des Heptaëmeron's in K. 2, 1 als vollendet, als erreicht dargestellt werden.

So glauben wir von Neuem die von uns früher vertheidigte Gränzscheide zwischen Gen. 1 und 2 auch gegen Herrn Bertheau's Einwendungen festgestellt zu haben. Herr Bertheau gesteht selbst die Wichtigkeit dieser Feststellung für die obschwebende Frage nach der Einheit der Genesis zu; und wir wollen hier nicht wiederholen, welche wichtige Folgerungen daraus zu ziehen sind (vgl. die Beitr. S. 32—41), da unser Recensent nur die Basis, nicht aber was wir darauf gebaut haben, angefochten hat. Nur über Eins wollen wir noch Klage gegen denselben erheben. Er sagt nämlich zum Schluss seiner desfallsigen Erörterungen in der ironischen, fast höhnenden Weise, die durch die ganze Recension hindurch geht: „Kommt doch nun auch in diesem Abschnitte das schmerzlich vermisste בָּרָא vor!“

Das kann ich nur als eine missliebige und unwahre Insinuation bezeichnen. Herr Bertheau ist nicht im Mindesten berechtigt, mir unterzuschieben, dass ich das ברא im zweiten Abschnitte schmerzlich vermisst habe. Mein ganzes Buch zeigt es von der ersten bis zur letzten Seite, dass ich kein grosses Gewicht auf das *äussre* Vorkommen dieses oder jenes Wortes lege, ja mein ganzes Buch ist grade der Bekämpfung jener Ansicht, die auf dergleichen Dinge alles Gewicht legt, gewidmet. Ich betrachte den Sprachgebrauch nicht von einer äusserlichen, zufälligen und mechanischen Seite, sondern als eine lebensvolle Erscheinung des Geistes, und habe mich die Mühe nicht verdriessen lassen, sorgfältig zu erwägen, warum hier die eine, dort die andre Bezeichnung für verwandte Gegenstände gewählt sei. Ich habe namentlich nachgewiesen, warum das ברא im eigentlichen Inhalt des zweiten Abschnitts nicht vorkommen kann, und warum und in wiefern es in diesem Abschnitte unangemessen, im ersten Abschnitte aber vollkommen angemessen ist. Es würde meine Beweisführung nicht im Mindesten alteriren, wenn auch das בְּהִבָּֽרְאָם in K. 2, 4 gar nicht vorhanden wäre.

Zweite Abtheilung.

Specielle Beleuchtung der einzelnen Geschichtsgruppen in der Genesis.

1. Die kosmogonische Einleitung (K. 1, 1 — 2, 3) und die Toledot des Himmels und der Erde (K. 2, 4 — 4, 26).

Diesen beiden Abschnitten ist das ganze erste Heft unsrer Beiträge gewidmet. Es kann unsre Absicht nicht sein, die dort niedergelegten Untersuchungen und Beweisführungen hier zu wiederholen oder auch nur summarisch zu rekapituliren. Wir begnügen uns vielmehr, die einzelnen von Herrn Bertheau angefochtenen Punkte zu retraktiren und für alles Uebrige auf die bezeichnete frühere Schrift zu verweisen.

A. Die Widersprüche zwischen K. 1 und 2.

„Die Zeugnisse für die Duplicität der Abfassung zu entkräften," referirt Herr Bertheau, „giebt es nur den einen Weg: alle Verschiedenheit der beiden Abschnitte aus Plan und Tendenz eines jeden zu erklären. Ihn anzubahnen spricht der Verf. S. 41—50 von ihrem Inhalte. Der erste berichte *ex professo* die Schöpfung aller Dinge, der zweite berichte von der Schöpfung nur als Nebensache und gehe rasch zum Menschen über, um bei diesem zu verweilen; jeder Abschnitt bilde ein vollständiges Ganze für sich und bedürfe keiner Ergänzung (vgl. S. 49, — aber nach S. 128 ist der zweite Abschnitt doch wieder nicht zu entbehrende Ergänzung des ersten!); dennoch stehe der zweite Abschnitt zum ersten wesentlich im Verhältniss des Fortschrittes, setze den ganzen Inhalt des ersten voraus und ruhe auf demselben. Dies festhaltend, verschwin-

den dem Verf. 1. S. 50—68 die angeblichen historischen Widersprüche dadurch, dass er die Gliedrung des Stoffes und den Rhythmus der Darstellung in's Auge fasst, und die sie bedingende Ideen-Association nachconstruirt (ist *de conatu* zu verstehen)."

Was zunächst den Vorwurf betrifft, dass wir uns selbst widersprochen hätten, indem wir einmal sagten, Gen. 1 bedürfe keiner Ergänzung und doch 80 Seiten später den zweiten Abschnitt als nicht zu entbehrende Ergänzung des ersten in Anspruch nähmen, so ist uns dieser Vorwurf in der That sehr interessant. Er erinnert uns nämlich lebhaft an die Leichtigkeit, mit welcher die Kritik, die wir bekämpfen, Widersprüche auffindet und sie dann als Zeugnisse für die Verschiedenheit der Abfassung geltend macht. Zuvörderst sind wir uns nämlich klar bewusst, dass S. 49 und S. 128, trotz des Widerspruches, den Herr Bertheau zwischen beiden Partien auffindet, von ein und demselben Verfasser herstammen; und auch unsere Gegner werden kaum daran zweifeln. Sie könnten also schon daraus lernen, dass scheinbare Widersprüche an sich noch nicht die Einheit der Abfassung ausschliessen. Beides kann gar wohl neben einander bestehen und findet seine Erklärung entweder in einer gewissen Schwachköpfigkeit des Verfassers, oder aber — die Widersprüche existiren nur in der verkehrten Auffassung des Kritikers. Dass Letzteres der Fall sei bei den angeblichen Widersprüchen in der Genesis, haben wir gezeigt und werden es noch weiter zeigen; dass es aber auch bei dem, unsrer eignen Schrift obtrudirten, Widerspruche sich so verhalte, dies dem Einsichtigen zu beweisen, fällt uns nicht im Mindesten schwer. Nur dasselbe äusserliche, am Buchstaben klebende, Verfahren, dieselbe Lust an Widersprüchen, die uns in der gegnerischen Kritik der heiligen Schrift so oft entgegentritt, dieselbe Ungerechtigkeit, die sich nicht die Mühe giebt, sich liebend in des Verfassers Sinn und Absicht zu versenken, die es nicht über sich vermag, von vornherein das Beste zu erwarten und zu hoffen, und erst, wenn es dem wissenschaftlichen Gewissen nicht mehr möglich ist, diese gute Meinung festzuhalten, — erst dann das Schlechteste anzunehmen sich berechtigt hält, — nur dies selbe Verfahren kann in beiden Stellen unsrer Schrift den beregten Widerspruch finden und festhalten wollen. Auf diesen angeblichen Widerspruch zu pochen, ist nur so lange

möglich, als man die Worte nicht als den — freilich oft mangelhaften und inadaequaten — Träger der Gedanken, und diese als die Lebensäussrungen des einheitlichen Geistes, — nicht als den Leib, sondern als das Kleid des Geistes ansieht. Wir haben S. 49 gesagt und wiederholen es hier, dass K. 1 für sich betrachtet, nach dem Massstabe seiner speciellen Aufgabe und seiner eigenthümlichen Tendenz gemessen, vollständig und keiner Ergänzung bedürftig sei. Die kosmogonische Einleitung in K. 1 will uns nämlich — wie wir das Weitere hier nicht von Neuem nachweisen wollen — das Weltall als ein aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangenes, in allen seinen Theilen organisch-gegliedertes, einheitlich-bezügliches Ganze, das in der Schöpfung des Menschen seinen Abschluss und Zusammenschluss, seine Vollendung von Seiten Gottes, gefunden habe, darstellen. Damit ist die Basis gewonnen, auf welcher nun die freithätige Entwicklung des Menschen, die K. 2 ff. berichten, dargestellt werden kann. Mit der Behauptung, dass der Bericht in K. 1 auf diese Weise vollständig sei und für diesen Standpunkt keiner Ergänzung bedürfe, ist aber nicht ausgeschlossen, dass der Bericht für einen andren Standpunkt und für einen andern umfassendern Massstab noch gar manche Fragen anrege, aber unbeantwortet lasse, weil sie nach seinem eigenthümlichen Plane noch nicht hierhin gehörten. Dass dies der Fall sei, und dass diese Fragen in K. 2 ihre Beantwortung fänden, haben wir S. 128 behauptet und wiederholen hier diese Behauptung. Im ersten Abschnitt hatte der Verfasser der Genesis die Schöpfungsgeschichte des Menschen in so weit vollständig erzählt, als dieselbe nöthig war, um die Schöpfungsgeschichte des Weltalls als solche zum Abschluss und Zusammenschluss zu bringen. Da dies aber für den Standpunkt des zweiten Abschnitts, für das Verständniss der Geschichte der freien Selbst-Entwicklung des Menschen, nicht hinreichte, so musste er hier den ersten Abschnitt ergänzen, aber wohlgemerkt! nicht zum Besten des ersten Abschnitts selbst, sondern einzig zum Besten des zweiten Abschnittes; nicht für den Standpunkt, den er verlassen hat, sondern für den Standpunkt, den er jetzt neu betreten hat.

Den zweiten Vorwurf, den Herr Bertheau seiner oben mitgetheilten Relation einverwebt, dass die Angabe unsrer Leistung bloss *de conatu* zu verstehen sei, können

wir füglich auf sich beruhen lassen, erwartend, ob unbefangenere Beurtheiler ebenso absprechend darüber aburtheilen werden. Unter den aufgefundenen Widersprüchen zwischen Gen. 1 und 2 verdient nur einer noch Beachtung, — (alle übrigen können als völlig nichtig, ja was noch mehr sagen will, als verschollen angesehen werden), nämlich der, dass in K. 2 die Reihenfolge der Schöpfung eine ganz andre sei als in K. 1. Denn nach K. 1 werden erst die Pflanzen geschaffen, dann die Thiere, dann zuletzt die Menschen (Mann und Weib); — nach K. 2 aber werde zuerst der Mann erschaffen, dann die Pflanzen, dann die Thiere und zuletzt das Weib.

Von unsrer Behandlung dieser Frage sagt Herr Bertheau: „Der Verf. sucht ausführlich zu beweisen, dass der Inhalt im zweiten Abschnitt nicht nach Zeit und Reihenfolge geordnet sei; das gehe schon aus dem Verhältniss von 2, 8 zu Vs. 15 hervor, da Vs. 8 der Erzähler die Versetzung des Menschen in den Garten vor dem Hervorsprossen der Bäume berichte, nach Vs. 15 aber der Mensch erst in den ganz fertigen Garten gesetzt ward. Herr K. hat übersehen, dass schon Vs. 8 steht: Da pflanzte Gott einen Garten, und dann erst folgt: da setzte er dorthin den Menschen; dieser Satz wird dann nach der ausführlichen Beschreibung des Gartens Vs. 9—14 wieder aufgenommen in Vs. 15. Wenn irgend etwas gewiss ist, so ist es dieses, dass die im Imperf. mit dem *vav consecut.* sich weiterbewegende Erzählung in K. 2 den Fortschritt in der Zeit bezeichnen will. Diese Thatsache darf für Herrn K., der als Massstab die Reihenfolge in K. 1 gebrauchen und jede Abweichung von derselben in K. 2, 4 ff um jeden Preis wegräumen muss, nicht vorhanden sein."

Dass in K. 2 eine ganz andre Anordnung des Stoffes vorliege als in K. 1 kann nicht geläugnet werden und ist beiderseits gleichmässig anerkannt. Eben so wenig wird es je bezweifelt werden können, dass der erste Abschnitt nur nach strenger Zeitfolge geordnet ist. Darüber aber ist Streit, ob die Anordnung des zweiten Abschnitts ebenfalls von der Zeitfolge der berichteten Thatsachen oder ob er von der Gedankenfolge des Berichterstatters beherrscht und getragen werde. Ist das Erstere wirklich der Fall, so findet ein allerdings unversöhnlicher Widerspruch zwischen beiden Berichten statt, und die Duplicität der Verfasser ist ausser Zweifel gesetzt. Aber mit der

Annahme einer Abfassungsverschiedenheit beider Berichte ist der seltsame und augenfällige Widerspruch zweier unmittelbar auf einander folgenden Urkunden noch nicht erklärt. Wir müssen dazu nothwendig das Verhältniss beider zu einander uns klar zu machen suchen. Nun sind hier aber nur zwei Fälle möglich: Entweder sind beide Urkunden ganz unabhängig von einander abgefasst, und ein spätrer Compilator hat sie unvermittelt, wie er sie vorgefunden, neben einander gestellt, — oder aber der zweite Abschnitt ist mit bestimmter Beziehung auf den ersten abgefasst, um die seinem Verfasser mangelhaft erscheinende Darstellung des ersten aus anderweitiger Tradition zu ergänzen. Jenes ist der Standpunkt der Fragmentenhypothese; — dieses der Standpunkt der Ergänzungshypothese. Die Fragmentenhypothese sieht im zweiten Abschnitt eine zweite Schöpfungsurkunde mit gleicher Berechtigung und mit gleichen Ansprüchen wie die erste. Dieser Standpunkt erweist sich aber schon dadurch als irrig, dass die grosse und auffallende Unvollständigkeit und Lückenhaftigkeit des Inhaltes von K. 2 ihr durchaus nicht entspricht. Was wäre das für eine Schöpfungsurkunde, die von der Erschaffung der Sonne, des Mondes und der Sterne gar nichts berichtet, die von der Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der Erde gar nichts weiss, die die Erschaffung des Pflanzenreiches auf das Hervorbringen einiger Bäume in einem Garten reducirt, die die Schöpfung der Thierwelt erzählt und dabei an die unendliche Fülle der Lebendigen in den Gewässern der Erde gar nicht denkt? — In seiner jetzigen Gestalt kann also das 2. Kap. nicht als eine Schöpfungsurkunde angesehen werden; soll es ursprünglich eine solche gewesen sein, so ist die Annahme einer gewaltigen Verstümmelung absolut nothwendig. Diese Annahme ist aber eine so unkritische, dass heut zu Tage Niemand mehr zu ihrer Aushülfe wird greifen wollen. Der flüchtigste Blick auf K. 2. 3 zeigt einen so engen Zusammenschluss des Zusammenhangs, des Planes und der Ausführung *), dass an eine Lückenhaftigkeit in ihrer jetzigen Gestalt nicht von ferne gedacht werden kann.

So sehen wir uns von dem Standpunkt der Fragmentenhypothese hinweg auf den der Ergänzungshypothese gedrängt, — ohne jedoch auch hier festen Fuss fassen zu

*) Vgl. die Beitr. S. 45—48.

können. Wir werden voraussetzen müssen, dass der Ergänzer sich entweder selbst gläubig in die vorhandenen Traditionen versenkt haben, oder wenigstens dieselben für den Glauben seiner Zeitgenossen wird bearbeitet und aufgezeichnet haben. Es ist völlig undenkbar, dass er durch seine Ergänzungen, die er ja ganz seinem Zwecke gemäss und nach seinem Belieben aufnehmen und auslassen, verkürzen und modificiren konnte, einen so augenfälligen und unversöhnlichen Widerspruch in seine Bearbeitung der Grundschrift gebracht haben sollte; — und ebenso undenkbar ist es, dass er selbst so blödsinnig oder gedankenlos gewesen sein sollte, diesen Widerspruch, wenn er wirklich vorhanden wäre, gar nicht bemerkt zu haben, oder seinen Lesern so wenig Judicium zugetraut haben sollte, dass sie ihn nicht bemerken würden. Für ihn und nach seiner Meinung auch für seine Leser kann also der ihm imputirte Widerspruch nicht vorhanden gewesen sein. Jede besonnene Kritik wird nach dieser unerlässlichen Vorbetrachtung dazu gedrängt, zu untersuchen, ob sich denn gar keine Versöhnung zwischen dem sprachlichen Gefühl des Verf. und seiner Zeit, für welches kein Widerspruch vorhanden war, und der grammatischen Gesetzgebung unsrer Zeit, die den Widerspruch als unabweisbar darstellt, finden lasse.

Die Behauptung des vorhandenen Widerspruches stützt sich allein auf die behauptete, absolute und ausnahmslose Geltung des Gesetzes, dass, wie Herr Bertheau es ausdrückt: „wenn irgend etwas gewiss sei, so sei es dieses, dass die im Imperf. mit *vav consecut.* sich weiterbewegende Erzählung den Fortschritt *in der Zeit* bezeichnen wolle.“

Merkwürdig ist nun aber allerdings, dass die Darstellung grade des 2. Kap., welche Herr Bertheau unbedingt unter die Herrschaft dieses Gesetzes stellt, sich derselben durchaus nicht fügen will. Denn nichts ist gewisser, als dass die in lauter *Imperff. c. vav consec.* sich weiterbewegende Darstellung von Vs. 7—15 nicht in allen ihren Gliedern den reinen und strengen Fortschritt in der Zeitfolge wiedergeben will. Wenn Herr Bertheau sagt: Wir hätten übersehen, dass schon Vs. 8 stehe: „Gott pflanzte den Garten,“ woran in richtiger Zeitfolge sich anschlösse: „Da setzte er dorthin den Menschen,“ welcher letztre Satz dann nach der Beschreibung des Gartens in Vs. 15 wieder aufgenommen werde, — so haut unser Recensent mit dem Schwerte seiner Kritik neben unsrer Argumentation vorbei

in die Luft. Denn das haben wir nicht bestritten, dass in Vs. 8 sich das וישם in richtiger Zeitfolge an das ויטע anschliesse, wohl aber haben wir geleugnet und leugnen noch, dass das ויצמח (Vs. 9) sich der Zeitfolge nach richtig an das וישם anschliesse, da vielmehr aus Vs. 15 hervorgehe, dass umgekehrt das וישם in der Zeitfolge nach dem ויצמח zu denken sei.

Wenn der Recensent ferner behauptet, dass in Vs. 15 der Satz aus Vs. 8 (Gott setzte den Menschen in den Garten) einfach wiederaufgenommen werde, so wollen wir die Richtigkeit dieser Behauptung zwar nicht bezweifeln, machen aber Herrn Bertheau darauf aufmerksam, dass auch Vs. 15 sich im Imperf. mit *vav consec.* weiterbewegt, und dies sich schlecht zu der absoluten Geltung, die er seinem grammatischen Gesetze vindicirt, reimt. Bleibt er aber dennoch dabei, dass ein mit *vav consec.* eingeführter Satz auch ohne allen Fortschritt der Zeit bloss zur Wiederaufnahme eines früher ausgesprochenen Satzes angewandt werden könne, so geben wir ihm zu bedenken, dass auch wir am Ende, durch ihn selbst verführt, sagen könnten: 2, 19 wolle nur den in K. 1 enthaltenen Satz von der Thierschöpfung wiederaufnehmen.

Das Imperfektum mit *vav consec.* bezeichnet aber nicht immer und ausnahmslos einen strengen Fortschritt *in der Zeit*, sondern oft auch einen blossen Fortschritt in der Darstellung oder im Gedankengange des Verfassers *), so dass an die Stelle der zeitlichen Consecution eine Art logischer Consecution tritt, eine vom Vorigen abhängige, durch das Vorige bedingte Entwicklung des Gedankens, die nicht immer mit der Zeitfolge in der Entwicklung der Thatsache, welche der Träger des Gedankens ist, genau zu congruiren braucht, sondern auch unter Umständen von derselben unabhängig und verschieden sein kann. Die blosse Sinn- und Gedankenfolge wird um so eher die Darstellung beherrschen und die Zeitfolge verdrängen können, wenn keine falsche Auffassung der Zeitfolge zu besorgen ist, sei es nun, dass sich die richtige Auffassung derselben von selbst versteht oder durch eine vorangegangene genauere

---

*) Vgl. Ewald's ausf. Lehrb. d. hebr. Spr. Lpzig, 1844 S. 614: „Dies *Vav* der Folge steht ebenso bei der Zeitfolge als bei der *blossen Sinn- und Gedankenfolge.*"

Relation ausser Zweifel gesetzt und als bekannt vorausgesetzt ist.

Dass die Gedankenfolge bei unserm Abschnitt die Anordnung in der Darstellung mehr beherrscht habe, als die nackte Zeitfolge, glaubten wir schon aus Vs. 15 im Verhältniss zu Vs. 8 schliessen zu dürfen. Wäre die Darstellung nur von der Zeitfolge beherrscht gewesen, so hätte sich ohne Zweifel an das וַיִּטַּע in Vs. 8 unmittelbar das וַיַּצְמַח in Vs. 9 und hieran wieder nach vorangegangener geographischer Beschreibung des Gartens erst das וַיִּקַּח und וַיַּנִּחֵהוּ in Vs. 15 anschliessen müssen. Nun aber liegt die Thatsache, dass der Mensch in den Garten gesetzt wurde, dem Verf. so sehr im Vordergrunde seiner Ideen, dass er es mit *vav consec.* וַיָּשֶׂם unmittelbar an die erste Erwähnung des Gartens anschliesst, und dadurch ausspricht, wie die Pflanzung des Gartens keinen andern Zweck hatte, als den, dem Menschen zur ersten Wohnung zu dienen. Aber sofort bemerkt er, dass er in vorauseilendem Streben nach der Hauptsache wichtige und unentbehrliche Zwischenglieder übersprungen hat, denn der Mensch ist in den Garten gesetzt, um hier mit den beiden Bäumen der Erkenntniss und des Lebens in Berührung zu kommen. Darum knüpft er nun an das וישם die Erschaffung dieser Bäume ebenfalls mit *vav consec.* ויצמח an, nicht als ob in der zeitlichen Entwicklung dieses aus jenem hervorgegangen sei, sondern weil in seiner *Gedanken*entwicklung das ויצמח aus dem וישם hervorging. Von nun an coincidirt wieder die Entwicklung im Gedanken mit der Entwicklung in der Zeit und in dem וינחהו des 15. Vs. gewinnt erst das וישם des 8. Vs. seine richtige Stellung in der Zeitfolge. Ganz analoge Fälle, wo unter beständiger Anwendung des *Impf. c. vav consec.* die Zeitfolge durch die Gedankenfolge verdrängt und der Dissensus beider erst nachher wiederhergestellt wird, indem der vorausgegriffene Satz an seiner rechten, ihm der Zeitfolge nach gebührenden Stelle wieder aufgenommen wird, liefern Gen. 24, 28—30 u. 27, 23. 24.

So viel wenigstens also ergiebt sich zweifelsohne aus Vs. 8—15 — trotz Herrn Bertheau's Widerspruch — dass die Gedankenfolge den Verfasser in K. 2 mehr beherrscht hat als die Zeitfolge.

Allerdings ist der Fall mit 2, 19 noch etwas anders als in Vs. 8—15 und den andern *ll. cc.* Hier wird nämlich

der Satz, dass Jehovah den Menschen aus Erdenstaub gebildet habe (Vs. 7) nicht wieder aufgenommen, ehe von der Bildung der Thiere zur Schöpfung des Weibes übergegangen würde. Aber worin liegt denn auch die Nöthigung für den Verfasser, den im Interesse der Gedankenfolge vorausgegriffenen Satz an der ihm der Zeitfolge nach gebührenden Stelle wieder von Neuem aufzunehmen? Nöthig wäre es doch nur da, wo dadurch einem unvermeidlichen Missverständnisse vorgebeugt werden müsste. Ging aber K. 1 mit seiner scharf bestimmten Zeitfolge voraus (gleichviel ob als Grundschrift, die durch K. 2 ergänzt, oder als einheitliche Schrift, die in K. 2 weitergeführt wird), so war kein Missverständniss möglich.

Auch dafür, dass der im Ueberwiegen der Gedankenfolge vorausgegriffene Satz gar nicht mehr von Neuem aufgenommen wird, sondern, weil kein Missverständniss zu besorgen war, abgethan bleibt, giebt es Analoga genug. Wir erwähnen einige: Jos. 2, 21. 22 bittet Rahab, ihr Haus bei der bevorstehenden Zerstörung der Stadt zu verschonen. Die Kundschafter willigen ein, fordern aber, dass sie dann das rothe Seil, dem sie ihre Rettung verdankten, zum Fenster hinaushänge. Darauf gingen sie davon und Rahab that also (וַתִּקְשֹׁר אֶת־תִּקְוַת). Nun verlässt die Darstellung Rahab, ohne wieder auf sie zurückzukommen, und führt die Kundschafter in's Lager zurück, berichtet den Uebergang über den Jordan, die Belagerung u. s. w., — und Alles durch *Imperff.* mit *vav consec.* Das ותקשר gehört aber der Zeitfolge nach offenbar erst in's 6. Kap., der Gedankenfolge des Verfassers nach steht es aber schon in 2, 21 ganz am rechten Platze, und er hielt es nicht für nöthig, es in K. 6 wieder aufzunehmen. — Gen. 24, 61 heisst es: „Rebekka nahm ihre Jungfrauen und sie bestiegen die Kameele und zogen hinter dem Manne her und der Mann nahm וַיִּקַּח die Rebekka und er zog fort וַיֵּלַךְ.“ Zieht Rebekka hinter dem Manne her, so muss dieser sie schon vorher in Empfang genommen haben und vorher schon sich selbst auf den Weg gemacht haben. Dass Rebekka nun erst hinter ihm drein geritten sei, wird nicht wieder aufgenommen, da es sich nach dem Vorigen von selbst verstand. — Gen. 11, 32 f. wird die Geschichte Tharah's bis zu seinem Tode fortgesetzt und dann die Berufung Abrams mit *Impf. c. vav cons.* angeknüpft, obwohl

diese dem Tode Tharah's der Zeit nach voranging, wie aus dem vorher angegebenen Zeugungs- und Todesjahre Tharah's hervorgeht; und damit ist die Sache abgemacht.

Noch schlagender wird ein dem Hebräischen eigenthümlicher und nicht selten vorkommender Sprachgebrauch zur Erklärung von Gen. 2, 19 in Anwendung gebracht, dass nämlich zwei durch Einheit des Subjektes (und meist auch durch Einheit des Objektes) eng verbundene und aufeinanderfolgende Imperff. mit *vav consec.* derart unter einen Gesichtspunkt zusammen fallen, dass der Fortschritt, welchen das *vav cons.* ankündigt, nicht durch das erste Imperf., sondern durch beide zusammengefasst, gedacht wird. Der Accent des Gedankens liegt dann auf dem zweiten Imperf., und das erstre sinkt in seiner untergeordneten Stellung zur Geltung eines blossen Neben- oder Zwischensatzes herab. So ist 2, 19: „Gott bildete die Thiere und brachte sie zum Menschen," so viel als: „Gott brachte die Thiere, die er gebildet, zum Menschen." Ganz analog ist z. B. Deut. 31, 9. Moses beruft in seinen letzten Tagen den Josua zu sich und ermahnt ihn, getrost und unverzagt zu sein Vs. 7. 8. Daran schliesst sich Vs. 9: „Und Mose schrieb ויכתב dies Gesetz und gab es ויתנה den Priestern... und gebot ihnen etc." Hier ist gewiss nicht der Sinn der Urkunde, dass Moses das Gesetz (man mag nun den Begriff dieses Wortes so enge oder so weit fassen, wie man will) der Zeit nach genau zwischen der Ermahnung an Josua und der Uebergabe an die Priester geschrieben habe, vielmehr ist es ohne Zweifel so zu fassen: Moses ermahnte den Josua, und überlieferte erst dann das Gesetz, das er (früher) geschrieben, an die Priester, und ermahnte bei und in Folge dieser Uebergabe auch sie etc. Der Fortschritt der Darstellung liegt nicht in dem ויכתב allein, sondern in ihm verbunden mit dem ויתנה. — Beide Imperfekta schliessen enge zusammen, der Hauptbegriff ist aber, wie sich aus dem Zusammenhange klar ergiebt, das ויתנה; denn auf die Uebergabe des Gesetzes kommt es an; an diese Uebergabe lehnt sich die ganze folgende Ermahnung, als aus ihr sowohl der Zeit wie der Idee nach hervorgegangen. Dass das ויכתב noch ausdrücklich hervorgehoben wurde, hat nicht seinen Grund in der Zeitfolge der Thatsache, sondern in der Gedankenfolge des Verfassers, der als Zweck des Schreibens die Uebergabe angesehen wissen will. — Ganz ebenso

verhält es sich mit den eng verbundenen ויצר und ויבא in Gen. 2, 19. Durch den Zusammenhang ist das ויבא als Hauptbegriff accentuirt, denn nicht an das Schaffen der Thiere, sondern an das Vorführen der Thiere knüpft sich die Erschaffung des Weibes als Folge an.

Sonach bleibt unsre frühere Beweisführung *), die die verschiedenartige Anordnung des Stoffes im zweiten Abschnitt nicht auf die nackte Zeitfolge bezog, sondern sich dieselbe zum Verständniss zu bringen suchte, indem sie der Ideenassociation des Verfassers nachging und die Gliedrung des Stoffes als durch jene bedingt und getragen in's Auge fasste, — in vollem Rechte. K. 2 ist nichts weniger als eine selbstständige Schöpfungsgeschichte, es ist vielmehr Einleitung zur Geschichte des Sündenfalles, und speciell und ausschliesslich für diesen Zweck ergänzt es die eigentliche Schöpfungsgeschichte in K. 1. Dazu kam es hier besonders auf zwei Punkte an, die, dort angebracht, die Symmetrie der Darstellung gestört haben würden, aber hier als die Basis von K. 3 unerlässlich waren. Der Substrat der Versuchung war der Baum der Erkenntniss, das Medium des Falles war das Weib. Darum sind die beiden eigentlichen Objekte der Darstellung in K. 2 das ursprüngliche Verhältniss des Menschen zum Baume und zum Weibe. Dies bestimmte die Gedankenfolge des Verfassers, und diese wiederum die Anordnung in seiner Darstellung. Bei Vs. 17 hat er seine erste Aufgabe erreicht; der Mann, aus Erdenstaub gebildet, (diese nähere Bestimmung war als Basis zu dem göttlichen Strafurtheil in 3, 19: „Du bist Erde und sollst zu Erde werden" gefordert) ist in den Garten gesetzt, der Baum der Erkenntniss ist geschaffen und der Mensch in Beziehung zu ihm gestellt (Vs. 17: Du sollst nicht von ihm essen. Denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben). Nun geht der Verfasser zum zweiten Theile seiner diesmaligen Aufgabe über: Gott schafft die Thiere, bringt sie zum Menschen, damit das Bedürfniss nach einer wesensgleichen Gehülfinn in ihm erwache; dann baut Gott das Weib aus der Rippe des Mannes, und dieser selbst spricht sein Verhältniss zum Weibe aus Vs. 23 f.: Das Weib ist vom Manne genommen, Fleisch von seinem Fleisch; — darauf ruht die Anhänglichkeit des Mannes an das Weib, die ihn Vater

*) Vgl. a. a. O. S. 62 ff.

und Mutter verlassen lässt, um seinem Weibe anzuhängen. Daran schliesst sich K. 3, woraus wir sehen, dass diese Anhänglichkeit an das Weib ihn dazu brachte, sogar auch seinen Gott und Herrn zu verlassen, um seinem Weibe anzuhängen.

Wie sich innerhalb dieses Gedankennetzes die einzelnen Gedanken des Verfassers einfach einer aus dem andern entwickeln, haben wir am a. a. O. nachgewiesen. Widerlegt ist unser Nachweis noch nicht.

Ehe wir aber weiter gehen, müssen wir unserm Recensenten noch über einen andern an Gen. 2, 19 haftenden Punkt Rede stehen. Tuch führt unter den angeblichen Widersprüchen zwischen K. 1 und 2 in seinem Commentar auch die Bemerkung auf: „Im ersten Abschnitt werden die Thiere geschaffen, dass der Mensch über sie herrsche, im zweiten, damit er ähnliche Wesen zur Gesellschaft habe." Darauf ist zunächst zu erwidern, dass wenn die Sache sich auch so verhielte, zwischen beiden Zwecken noch kein unversöhnlicher Widerspruch statt fände. Es könnte eben Beides zumal der Fall sein, so dass jeder Abschnitt diejenige Seite der Bestimmung der Thierwelt hervorhöbe, die seiner Tendenz angemessen ist. Aber wir konnten*) und können in der Tuch'schen Auffassung nur ein arges Missverständniss sehen. In 2, 20 steht es ausdrücklich, dass die Thiere dem Menschen *un*ähnliche, zu seiner Gesellschaft durchaus ungeeignete Wesen seien. Herr Bertheau nimmt aber die Tuch'sche Auffassung mit sammt ihrem angeblichen, die Abfassungseinheit ausschliessenden Widerspruch in Schutz. Wir hätten, sagt er, die Worte Gottes in Vs. 18 („Ich will dem Menschen eine entsprechende Hülfe bilden") nicht berücksichtigt und den *tiefen* Sinn der Auffassung, dass unter den in Folge dieses Entschlusses gebildeten Thieren Adam solche Hülfe nicht findet, verkannt. Auch durch diese Bemerkung leuchtet die Verkehrtheit der gegnerischen Auffassung noch ebenso ungeschwächt hervor, wie früher: Gott schafft die Thiere, *damit* der Mensch unter ihnen eine

*) Die Aeussrung: „Diese Auffassung sei doch (wegen 2, 20) eine über alle Massen willkührliche, ja man könne kaum anders sagen, als absichtliche Verdrehung des Textes" rügt Herr Bertheau mit Recht als eine unbesonnene Rede, und wir nehmen dieselbe mit herzlichem und aufrichtigem Bedauren, uns zu diesem übereilten Ausdrucke haben hinreissen zu lassen, zurück.

entsprechende Hülfe finde. Als nun aber die Thiere geschaffen und dem Menschen vorgeführt sind, zeigt sich, dass sie sammt und sonders dem Menschen keine entsprechende Hülfe darbieten können. Der Erfolg der göttlichen Schöpferthätigkeit entspricht also nicht ihrer Absicht; Jehovah hat also etwas gewollt, wozu ihm entweder die Macht oder die Einsicht fehlte. Sein erster Schöpfungsversuch ist ihm misslungen, erst der zweite entspricht seiner Absicht. Das wäre doch in der That ein kläglicher Gott, der Gott eines solchen Jehovisten! Und doch soll der Jehovist sich durch seine reinere und tiefere Gotteserkenntniss vor der Grundschrift auszeichnen! Einen *tiefen* Sinn, wie Herr Bertheau, können wir nun platterdings in dieser Auffassung nicht entdecken, — können auch nicht glauben, dass solche Theologie dem Ergänzer aufgebürdet werden dürfe. Der Zusammenhang giebt unzweideutig folgenden Sinn an die Hand *): Gott beschliesst, dem Menschen eine Gehülfinn zu schaffen, diese soll aus dem Menschen selbst gebildet werden. Der Mensch, ein freies Wesen, muss diese Entwicklung selbst wollen, selbst seine Zustimmung dazu geben. Darum muss in ihm das Bedürfniss nach einer Gehülfinn erweckt werden. Zu dem Zwecke werden die Land- und Luftthiere (wahrscheinlich weil an ihnen die Sexualität und die durch sie bedingte Geselligkeit am klarsten hervortritt) ihm vorgeführt. Jetzt erwacht in ihm das Bedürfniss nach der Gemeinschaft mit einem seiner Natur angemessenen, homogenen Wesen, aber nirgends findet er, was er sucht, u. s. w. Will man einmal das ויצר in Vs. 19 pressen, so kann man nur sagen, wie die Worte des Textes lauten: Gott beschloss dem Menschen eine Gehülfinn zu bilden. Nun schafft er die Thiere, um sie dem Menschen vorzuführen, dann führt er sie ihm vor, damit der Mensch sähe, unter ihnen finde er keine passende, wesensgleiche Hülfe u. s. w.

B. Verschiedenheit in der Sprache, dem Styl und der Ausdrucksweise beider Abschnitte.

Als ein vollkommen siegendes Argument für die Abfassungsverschiedenheit von K. 1 einerseits und K. 2—4

*) Das Genauere darüber vgl. a. a. O. S. 67 f.

andrerseits sahen die Gegner die auffallende sprachliche Verschiedenheit zwischen beiden Abschnitten an. Wir haben diese Verschiedenheit an sich nicht geleugnet, haben aber, indem wir sie auf ihre Gründe zurückführten, nachgewiesen, dass sie durchaus nicht die Einheit der Abfassung ausschliesse *). Wir haben nachgewiesen, dass die Verschiedenheit des Styles sich aus der Verschiedenheit der Tendenz und des Gegenstandes beider Abschnitte genügend erkläre; — wir haben gezeigt, dass die Verschiedenheit in der Ausdrucksweise, die Wahl verschiedener Worte zur Bezeichnung desselben Gegenstandes, nicht als Produkt der Willkühr und noch viel weniger als Resultat einer sprachlichen Angewöhnung, einer eigenthümlichen Idiosynkrasie oder Liebhaberei des Einen für diese, des Andern für jene Ausdrücke, angesehen werden könne, sondern dass vielmehr dieser oder jener Ausdruck in dem einen Abschnitt nach Zweck und Zusammenhang vollkommen angemessen sei, während er, im andern Abschnitt angewandt, unangemessen, zweckwidrig und unverständig erscheinen würde. Wenn irgendwo und irgendwie, so glauben wir grade in dieser Beziehung den fraglichen Gegenstand wesentlich weiter gefördert zu haben; glauben grade hier manches Einzelne mit solch schlagender Ueberzeugungskraft nachgewiesen zu haben, dass auch der decidirte Gegner, trotz seines unbeweglichen entgegengesetzten Standpunktes, wenn er nur irgendwie unbefangen und gerecht auf des Gegners Leistungen eingehen wollte, nicht umhin können werde, unsre Argumentation in mehr oder weniger Einzelnem anzuerkennen.

Diese Hoffnung hat uns nun freilich bei Herrn Bertheau gänzlich getäuscht. Auch nicht das Mindeste von unsrer ganzen Untersuchung erkennt er als fördernd an, in Bausch und Bogen spricht er das wegwerfende Urtheil aus: „Wir hätten nur nachgewiesen, was sich von selbst verstehe." Ja freilich, was sich von selbst versteht, — und doch ist es keinem der Gegner nur von fern beigefallen, deshalb, weil sich die Nothwendigkeit, hier einen andern Ausdruck zu gebrauchen, wie dort, von selbst versteht, von der Provokation auf diese Verschiedenheit der Ausdrucksweise abzustehen; und doch haben sie grade darauf, was sich bei jedem vernünftigen Autor von selbst ver-

*) Vgl. a. a. O. S. 73—112.

steht, dass er für andre Beziehungen auch andre Ausdrücke wähle, ihr Hauptargument gegründet, dass diese Verschiedenheit der Ausdrücke nothwendig auf zwei verschiedene Verfasser hinweise.

Herr Bertheau wirft durch die ganze Recension uns und der conservativen Kritik überhaupt zu widerholtenmalen eine durch Voreingenommenheit bedingte Imperfektibilität vor. Aber wahrlich, diese Imperfektibilität ist auf der andern Seite wenigstens in dem uns vorgeworfenen Masse vorhanden. Nur ein Beispiel statt vieler: In K. 1 wird die Geschlechtlichkeit des Menschen durch זָכָר וּנְקֵבָה bezeichnet, im zweiten durch אִישׁ und אִשָּׁה. Auf Grund dieser bloss äusserlichen Wahrnehmung sagt Tuch: „Der Ergänzer sagt איש ואשתו, die Grundschrift זכר ונקבה“ — folglich muss der Ergänzer eine andre Person sein als der Verfasser der Grundschrift. Darnach zu fragen, ob denn zwischen beiden Ausdrucksweisen nicht etwa eine begriffliche Differenz obwalte, ob denn, wo der eine Ausdruck gebraucht sei, wirklich auch der andre habe gebraucht werden können, — darnach zu fragen, fällt ihm gar nicht ein. Ebenso Stähelin. Wir haben nun zuvörderst nachgewiesen, dass die Ausdrücke זכר und נקבה, wenn auch minder häufig, dennoch auch beim Ergänzer, und umgekehrt die Bezeichnungen איש und אשה ebenso häufig in der Grundschrift vorkommen. Wir haben ferner einen sehr bedeutenden und sehr naheliegenden begrifflichen Unterschied zwischen beiderlei Bezeichnungsweisen sowohl aus der Etymologie wie aus dem Sprachgebrauch auf absolut nöthigende Weise nachgewiesen; wir haben endlich gezeigt, dass, wo im A. T. dieser oder jener Ausdruck steht, er nicht mit dem andern verwandten vertauscht werden könne, ohne dass eine Absurdität oder Abgeschmacktheit daraus entstände. Wir wiederholen es noch einmal, wir haben Alles dies auf nöthigende Weise dargethan *), — und dennoch meint Herr Bertheau, wir hätten nur leeres Stroh gedroschen, wir hätten nur nachgewiesen, was sich von selbst verstände, — dennoch, behauptet dieser Recensent, bleibt Tuch mit seinem Argumente im vollsten Rechte, — ja, in der That, der erste Abschnitt sagt זכר und נקבה, (und dass dieser Ausdruck hier einzig passt, versteht sich von selbst), der zweite Abschnitt aber sagt איש

*) Vgl. a. a. O. S. 79—89.

und אשה (dass es eine sinnlose Abgeschmacktheit gewesen wäre, wenn er זכר und נקבה gesagt hätte, versteht sich von selbst), folglich, man höre! folglich können beide Abschnitte nicht von einem Verfasser herrühren! Herr Bertheau hätte in der That besser und auch klüger gethan, die Gültigkeit dieses und vielleicht auch noch des einen oder des andern unserer Nachweise anzuerkennen, er hätte ja deshalb noch nicht alle andern (was wir auch nicht erwartet und beansprucht haben) anzuerkennen gebraucht.

Aber Herr Bertheau urtheilt nicht bloss in Bausch und Bogen ab, er führt auch drei Einzelheiten auf, um unser Verfahren an diesen Beispielen in seiner ganzen Blösse und Nichtsnutzigkeit zu offenbaren. Er sagt: „Im ersten Abschnitt kommt שדה gar nicht vor, im zweiten häufiger und grade in solcher Verbindung, in welcher im ersten הארץ steht, das soll nach Herrn K. daher kommen, dass im zweiten Abschnitt der Gebrauch von שדה durch den Gegensatz zu גן dem Garten gefordert werde! Wir fragen, wo stehen denn 2, 19 die Thiere des Feldes in einem Gegensatz zu den Thieren des Gartens?“ — Wieder ein Schwertstreich in die Luft! — denn die Frage ist wieder so schief gestellt, dass sie bei unserer Argumentation vorbei haut. Die mit Pathos geforderte Antwort ist die: In 2, 19 stehen die Thiere des Feldes allerdings nicht den Thieren des Gartens entgegen — (aber darauf gründet sich ja unsre Argumentation auch nicht, wie man selbst noch aus der Bertheau'schen Relation klärlich ersieht) — wohl aber bilden die Thiere des Feldes zum Menschen im Garten einen Gegensatz: Die Thiere des Feldes werden zum Menschen in den Garten gebracht. (Das Weitre vgl. in den Beiträgen *).

„Die begriffliche Verschiedenheit, wenn ihr auch weitester Raum gelassen wird,“ fährt der Recensent fort, „ist auf einzelne Erscheinungen natürlich gar nicht anwendbar, z. B. auf die, dass im ersten Abschnitt nirgends mit Ausnahme von 1, 28 dem Verbo ein Suffix angehängt wird, während dies im zweiten Abschnitt ganz gewöhnlich ist.“ Herr Bertheau hätte nicht übersehen sollen, dass auch im zweiten Abschnitt zweimal das Suffix vom Verbum getrennt und mit את verbunden ist K. 4, 14. 15; er hätte

*) Vgl. a. a. O. S. 103. 104.

ferner nicht verschweigen sollen, dass wir auch diese Erscheinung als mit der Abfassungseinheit beider Abschnitte gar wohl verträglich nachzuweisen versucht haben *).

Wir hatten weiter gezeigt, dass beide Abschnitte in ihrem engen Rahmen und bei der grossen Verschiedenheit ihrer Tendenz dennoch mehreres Charakteristische in Sprache und Diktion gemeinsam hätten **). Unter Anderm hatten wir gegen die Bemerkung Stähelins, dass der Reichthum an Wiederholungen den Verfasser des ersten Kap. von dem des zweiten unterscheide, bemerkt ***), dass solche Wiederholungen, wie das erste Kap. sie biete (dass nämlich die Darstellung, wo sie auf schon erwähnte Gegenstände zurückkomme, sich mit einer gewissen Breite auch wieder in denselben Formen und Ausdrücken bewege) eine allgemeine Eigenthümlichkeit hebräischer Geschichtsschreibung sei und sich in allen geschichtlichen BB. des A. T. finde. Wir hatten namentlich auch im zweiten Kap. auf mehrere charakteristische Fälle der Art aufmerksam gemacht, und schliesslich hinzugefügt: Dass nun aber solche Wiederholungen im ersten Kap. sich häufiger als im zweiten und dritten finden, ist richtig, erklärt sich aber vollkommen durch den verschiedenen Inhalt. In K. 1 kehren dieselben Handlungen, dieselben Zustände, dieselben Gegenstände und dieselben Scenen der Natur, der Sache und dem Plane des Berichtes nach häufiger wieder, daher wiederholen sich auch natürlich dieselben Ausdrücke und Formeln häufiger. In K. 2 ff. schreitet die Erzählung aber zu immer neuen

---

*) A. a. O. S. 93. 94. Dort sagten wir unter Anderm: „Die Verbindung der Suffixa mit den Verben vermittelst des את ist eine vollere, schwerere, gewichtigere und nachdrücklichere; das Objekt wird hier schärfer betont und mehr hervorgehoben; sie eignet sich daher besser für einen vollern, schwerern Vortrag; ich möchte sagen für den Lapidarstyl, namentlich für Gesetze (wie sie denn auch wirklich in der Gesetzgebung der mittlern BB. des Pent. sehr häufig ist). Die unmittelbare Verschmelzung mit dem Verbum ist leichter, flüssiger, gelenker. Sie eignet sich daher auch besser für die Ausdrucksweise des alltäglichen Lebens, besonders auch für den im raschen Fluss begriffenen geschichtlichen Vortrag. K 1 hat aber gewissermassen einen Lapidarstyl, es copirt die Handschrift Gottes, wie Er sie mit unauslöschlichen Zügen in das Monument der Schöpfung zu seines Namens Ehre und Gedächtniss eingegraben hat. K. 2 ff dagegen befindet sich im Fluss gewöhnlicher Geschichte, mit raschen Schritten eilt es seinem Ziele zu.“

**) A. a. O. S. 100 ff.

***) A. a. O. S. 107 ff.

Objekten, Thätigkeiten und Scenen fort, hier war also auch weit weniger Gelegenheit zu Wiederholungen geboten.

Diese Argumentation betrachtet Herr Bertheau als gar nicht vorhanden, greift aber einen Punkt heraus mit der Bemerkung: „Unwahr ist die Behauptung, dass die Worte 2, 19: מה יקרא לו unmittelbar darauf wiederholt werden.“ Wir entgegnen: Unwahr ist aber nur Herrn Bertheau's Beschuldigung, dass wir dies, so, wie er es referirt, behauptet hätten. Wir stellen unsre eignen Worte daneben: „So wiederholt sich in Vs. 19 die Form מַה־יִּקְרָא־לוֹ unmittelbar darauf in dem כֹּל אֲשֶׁר יִקְרָא־לוֹ.“ Wir fragen: Wie benennt der unbefangene Leser eine solche willkührliche Verdrehung eines Recensenten?

C. Zeugnisse für die Einheit beider Abschnitte.

Zeugnisse für die Einheit beider Abschnitte sind vorhanden, und zwar zunächst in ihnen selbst, nämlich in den gegenseitigen Beziehungen und Voraussetzungen, die zwieschen beiden obwalten. Die Beziehungen des zweiten Abschnitts auf den ersten sind nur beweisend gegen die Fragmentenhypothese, die Ergänzungshypothese bleibt durch dieselben unangefochten. Dagegen sind alle Beziehungen des ersten Abschnittes (oder der Grundschrift überhaupt) auf den zweiten (oder die Ergänzungsschrift überhaupt) siegend auch gegen die Ergänzungshypothese. Dass solche stattfinden, haben wir nachgewiesen.

Unser Recensent referirt: „Die vorwärts weisenden Beziehungen in Gen. 1 sind einmal negativer Art und bestehen darin, dass wir beim sechsten Tagewerke, bei der Erschaffung des Menschen, eine Antwort auf viele sich uns aufdrängende Fragen vermissen; z. B. ob der Mensch aus der Erde oder vom Himmel gekommen sei, ob das Wasser ihn geboren habe, oder der Schoss des Erdreiches? Die Antwort giebt uns der zweite Abschnitt; darin soll dann das Zeugniss liegen, dass der Verfasser des ersten auch den zweiten Abschnitt und zwar den ersten mit genauer Rücksicht auf den zweiten geschrieben habe. Was soll man zu solcher Beweisführung sagen? Andre würden vielleicht bei K. 1 fragen, wie und aus welchem Stoffe Sonne, Mond, Pflanzen etc. geschaffen seien? wo bleibt dann die Antwort in K. 2?“

Es ist dem Recensenten hier vortrefflich gelungen, den Verfasser, den er tractirt oder vielmehr maltraitirt, recht als eine klägliche Karrikatur hinzuzeichnen, — aber nur durch jene unwürdige Taktik, die aus zehn oder zwanzig Argumenten ein oder zwei der allerschwächsten, — sei es nun, dass sie an sich wirklich schwach sind, oder in ihrer Losgerissenheit von den übrigen und vom Zusammenhange nur als schwach erscheinen — hervorhebt und thut, als seien es die gewichtigsten, als sei darauf die ganze Argumentation gebaut *). Dann ist es freilich ein Leichtes, Fragezeichen und Ausrufungszeichen anzubringen.

---

*) Um der Leser willen, denen das erste Heft meiner Beiträge nicht zur Hand wäre, sehe ich mich veranlasst, hier ausnahmsweise die bezügliche Stelle wieder aufzunehmen. Sie lautet: Beim sechsten Tagewerke, bei der Erschaffung des Menschen treten uns aber eine Menge Fragen entgegen, für die wir, obwohl sie durch den Bericht selbst erweckt sind, dennoch vergebens in ihm Auskunft suchen. Bei dem auffallenden, die grösste Aufmerksamkeit und Spannung erweckenden Ansatz, den der Verf. in 1, 26 nimmt, bei der Wichtigkeit, mit welcher er die Erschaffung des Menschen ankündigt, und bei der Bedeutsamkeit der Stellung und Aufgabe, die er ihm anweist, sollte man mit Bestimmtheit eine recht ausführliche, breite und detaillirte Beschreibung von der Art und Weise der göttlichen Thätigkeit bei diesem der Gottheit selbst so überaus wichtig erscheinenden Werke erwarten; man sollte denken, dass er mit besondrer Vorliebe bei dem Wie? und Wo? und Woraus? und Wohin? etc. verweilen werde, — dagegen finden wir eine höchst auffallende Kürze und Lückenhaftigkeit, die sich nur durch die Annahme, dass der Plan und Inhalt von K. 2 schon im Hintergrunde seiner Seele ruhte, entschuldigen und erklären lässt. Ja in Beziehung auf die bezeichneten Fragen tritt der Bericht über die Erschaffung des Menschen, der doch als König und Herrscher über alle Kreaturen, als Schluss und Siegel aller Schöpfung erscheint, in den Schatten vor dem Bericht über die frühern Schöpfungswerke. Wie malerisch und anschaulich schildert er das Hervorbrechen des Lichtes aus der dichten Finsterniss? Wir sehen es mit an, wie sich die obern und untern Wasser auf Gottes Gebot scheiden; wie dasselbe Gebot dem Meere seine Dämme setzt, wie die Erde sich mit ihrem grünen Kleide bedeckt, wie das Meer und die Luft wimmelt von Thieren, wie allenthalben aus der Tiefe des Meeres, aus dem Schoss der Erde neues Leben hervorbricht, sich reget und webet. — Und wie dürre dagegen, wie wenig malerisch und anschaulich, wie kurz und abgerissen ist der Bericht über die Entstehung des Menschen? Wie ein *deus ex machina* tritt er auf. Man weiss nicht Wie? und nicht Wo? und nicht Woher? Von Pflanzen und Thieren wird uns wenigstens gesagt, dass Gottes Schöpferwort sie aus der Erde hervorgerufen habe, — dass einem Jeden das Element, dem er angehört, als Wohnort zugewiesen sei. Nichts von alle Dem beim Menschen. Wir erfahren nicht, ob und in welcher wesentlichen Beziehung er zu den frühern Schöpfungsstufen stehe, ob er mit ihnen etwas gemein habe, oder ganz und durchaus

Herr **Bertheau** meint, Andre könnten fragen, wie und aus welchem Stoff Sonne, Mond und Pflanzen geschaffen seien; und würden die Antwort darauf weder in K. 1 noch in K. 2 finden. Aber ob auch diese Andern zu solchen Fragen berechtigt seien, ob diese Fragen mit denen, die wir aufgestellt, **gleich** nahe liegend, ebenso wie sie durch den Bericht, seinen Zweck und seine Tendenz, hervorgerufen seien, — **darauf** kommt es an. Denn sonst könnten noch Andre noch gar manche andre Fragen thun, und sich verwundern, dass weder K. 1 noch K. 2 sie beantworte. Worin aber die Auffordrung liegt, diese und andre Fragen **beim Menschen** zu thun, **bei Sonne, Mond und Pflanzen** dagegen mit dem, was der Verfasser angiebt, uns genügen zu lassen, das liegt vor Augen und ist deutlich genug in der unten ausgezogenen Stelle unsrer Beiträge entwickelt. Uebrigens sagt die Urkunde wirklich, wie und aus welchem Stoff die Pflanzen geschaffen seien Vgl. Vs. 11. 12; und

---

heterogen sei? ob er aus der Erde oder vom Himmel gekommen sei? ob das Wasser ihn geboren habe oder der Schoss des Erdreiches? Es wird uns gesagt, dass Menschen geschaffen seien, die durch ihre geschlechtliche Individualisation zur Fortpflanzung befähigt und bestimmt waren, die die ganze Erde erfüllen sollen; aber vergebens fragen wir, — was doch zum Verständniss dieser Bestimmung, ihrer Richtung und Ausdehnung unerlässlich ist — ob **ein** Paar oder mehrere zugleich geschaffen seien? Der Mensch soll die ganze Erde bewohnen, aber wo wohnte er zuerst, von wo gingen die wogenden Menschenwellen, die sich über die ganze Erde erstrecken sollten, aus? — Er ist das Ebenbild Gottes. Aber wie und auf welche Weise? Worin ist dies Ebenbild begründet? Wie unterscheidet sich **seine** Natur, **sein** Wesen von den andern Geschöpfen, die es nicht sind? — Er soll die ganze Erde, alle zahllosen Thiere der Luft, des Meeres, des Landes beherrschen; aber **wo** und **wie** soll er bei dieser unermesslichen Aufgabe, der er doch erst vollständig genügen kann, wenn er erst die ganze Erde erfüllt haben wird, anfangen? Und hat er denn wirklich angefangen? hat er sich gleich faktisch in den Besitz der Herrschaft gesetzt? Er ist Gottes Bild und Repräsentant. Aber in welchem Verhältniss steht er zu Gott, und Gott zu ihm? Welche Pflichten hat er zu Gott? Und was hat er von ihm zu erwarten? Thut sich Gott freundlich zu ihm herab, wie ein Vater zu seinem Kinde? Oder hält er sich ferne von ihm? u. d. m. Alle diese Fragen, die dem aufmerksamen Leser des Berichtes in K. 1 **sich von selbst aufdrängen**, finden in ihm selbst und ebenso wenig in seiner angeblich — unmittelbaren Fortsetzung K. 5, 1 ff. durchaus keine Antwort; aber sie weisen alle auf K. 2, 4 ff. hin, wo sie *ex professo* beantwortet werden; sie geben Zeugniss, dass der Verf. von K. 1 auch K. 2 verfasst hat, dass er den zweiten Bericht schon klar vor Augen hatte, als er den ersten schrieb, dass er den ersten mit genauer Rücksicht auf den zweiten schrieb.

auch das Bildungssubstrat der Sonne und des Mondes möchte, wenn es auch nicht ausdrücklich in der Urkunde angegeben ist, doch auch in ihr wenigstens angedeutet sein *).

Aber nicht nur in dem, was dem ersten Abschnitt fehlt, sondern auch in dem, was er giebt, weist er auf den zweiten hin. Dahin gehört vornehmlich die stets wiederkehrende Formel: „Und Gott sahe, dass es gut war," die sich zum Schluss zu einem allumfassenden „Sehr gut" steigert. Warum hält, sagten wir, der Verfasser es für nöthig, den Schöpfer bei jedem seiner Werke sich selbst dies ausdrückliche Zeugniss ablegen zu lassen? Offenbar muss dies Interesse durch einen Gegensatz motivirt sein. Und den enthält K. 3. Gott hat Alles sehr gut gemacht, aber durch des Menschen Sünde ist Tod, Fluch und Verderben in die Welt gekommen. — Unser Recensent begnügt sich, dies Argument bloss anzuführen. Diesmal ohne alle Fragen und Exclamationen.

Da die ganze Grundschrift vor der Ergänzung geschrieben sein muss, so sind nicht nur die Beziehungen von K. 1 auf K. 2—4, sondern auch die der übrigen Partien der Grundschrift gegen die bekämpfte Hypothese beweisend. Dahin rechneten wir die Beziehungen, welche in K. 5, 29 auf K. 3 enthalten sind. Und da die gegnerische Kritik diesen Vers, um eben dieser Beziehungen willen, aus seinem Zusammenhange herausreisst, und als neuen Flick auf ein altes Kleid darzustellen sucht, so haben wir bewiesen, dass dieser Vers so genau in das organische Gefüge von K. 5 hineingehört, dass nur rohe Gewaltthat ihn herausreissen kann **).

Wir haben weiter gezeigt, dass diejenigen Partien der Sündfluthsgeschichte, welche man der Grundschrift gelassen hat, sich auf K. 3. 4 beziehen, sie voraussetzen und ohne sie unverständlich, bodenlos und zusammenhangslos sind ***). In 6, 11—13 und öfter erscheint „die Erde verderbt vor Gottes Augen und voll Frevels, und Alles Fleisch hat verderbet seinen Weg auf Erden." Diese Schildrung würde

---

*) Vgl. meine Schrift: „Die Astronomie und die Bibel." Mitau 1842 S. 74—80 und meine Abhandlung: „Zur Geschichte der Urwelt" in der Evang. K. Z. 1846.

**) Vgl. a. a. O. S. 129—132.

***) Vgl. l. c. S. 68—73.

sich nun, wenn K. 2—4 als spätre Ergänzung auszuscheiden wären (da auch 6, 1—8 dem Ergänzer zugesprochen wird) fast unmittelbar an K. 1 anschliessen. Dort aber konnte dieselbe Grundschrift nicht genug rühmen, nicht oft genug wiederholen, wie vortrefflich und ohne Makel alle Kreatur, und besonders der Mensch, das Ebenbild Gottes, von Gott geschaffen sei. Mit besonderm Wohlgefallen lässt sie Gott auf alle seine Werke blicken und dies Wohlgefallen findet seinen vollkommensten Ausdruck in der Ruhe Gottes am siebenten Tage. Und nun ist Alles auf einmal so schlecht, dass Gott sich genöthigt sieht, die Erde mit allen lebendigen Kreaturen auf ihr zu verderben. Und das ohne alle Vermittelung, ohne die leiseste Andeutung, woher all dies Unheil gekommen, woher die Kreatur, so eben noch ein Gegenstand des grössten und unbedingtesten Wohlgefallens Gottes, — jetzt auf einmal ein Gegenstand des göttlichen Zornes und Fluches, des Abscheus und der Rache Gottes geworden ist. Was zwischen K. 4 und K. 8, 9 ff. noch der Grundschrift gelassen ist, nämlich K. 5, weiss nichts als Gutes von den Menschen zu berichten: die frommen Altväter wandeln mit Gott. — Diese Lückenhaftigkeit, Plan- Ordnungs- und Zusammenhangslosigkeit hebt sich zur vollsten Planmässigkeit, wenn wir K. 2—4 lesen. Die Geschichte des Sündenfalls liefert alle Grundlagen und Ausgangspunkte der Möglichkeit und Wirklichkeit des Verderbens nicht nur im menschlichen Geschlechte, sondern auch des Verderbens in der Natur (vgl. K. 3, 17. 18), zeigt, wie es möglich wurde, dass die Thiere, die in K. 1 noch unter die unbedingte Herrschaft des Menschen gestellt sind, in K. 9, 5 nach dem Blute des Menschen lechzen können. Aus der Geschichte Kains und seiner Nachkommen in K. 4 ersehen wir, wie das Verderben und die Gottlosigkeit — in allmähligem aber furchtbarem Zunehmen begriffen war, und aus der Geschichte der Vermischung der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen in K. 6, 1—8 (ebenfalls spätrer Zusatz des Ergänzers) sehen wir, wie das Verderben seinen höchsten Gipfel, den wir in K. 6, 9 ff. vorfinden, erreicht hat, — während andrerseits aus der Geschichte des frommen Abel und aus der Bemerkung, dass Seth den ermordeten Gerechten ersetzt habe, in K. 4, die Linie der frommen vor Gott wandelnden Nachkommen Seth's ihre rechte Bedeutung gewinnt und es klar macht, wie doch noch ein Mensch unter dem allgemeinen Verder-

ben gerecht bleiben konnte, — während endlich K. 3, 15 uns recht klar vor Augen legt, warum Gott es sich so angelegen sein lässt, doch wenigstens einen Menschen aus dem allgemeinen Verderben herauszureissen und in ihm den Träger eines neuen Menschengeschlechtes zu erhalten.

Und dem Allen gegenüber hat Herr Bertheau — um uns gelinde auszudrücken — die Naivität, auszurufen: „Wie viel gründlicher hat Erscheinungen dieser Art die Ergänzungshypothese berücksichtigt!“ Ja wohl, so gründlich, wie Alexander den Gordischen Knoten berücksichtigt hat!

Was unser Recensent noch weiter gegen unsre Argumentation bemerkt, ist so verworren, grundlos und ungerecht, dass wir kaum unsern Augen trauen wollten, als wir es lasen. Er sagt: „S. 68—73 soll nachgewiesen werden, dass K. 2, 4—K. 4 nicht ohne Nachtheil für den Zusammenhang der Genesis in ihr fehlen könne. Das meinen auch Tuch und Andre, freilich in andrer Weise“ — (aber sie meinen doch auch, dass es für den Zusammenhang der Grundschrift entbehrlich sei, und in derselben Weise, wie wir behaupten, dass es für sie unentbehrlich sei). „Das Hauptgewicht wird darauf gelegt, dass K. 1 Alles gut, sehr gut geschaffen ist, in K. 6, 5“ (Herr Bertheau verstümmelt unsre Darstellung so, dass wieder eine Absurdität auf unser Haupt fällt, denn 6, 5 gehört ja dem Ergänzer! — Wir haben aber gesagt: nicht nur in 6, 5 — das dem Ergänzer angehören soll S. 71 — sondern auch in 6, 11 ff. — die der Grundschrift zugetheilt sind) „von der Schlechtigkeit der Menschen die Rede ist; diese Schlechtigkeit erkläre sich nur aus der Geschichte des Sündenfalls [das selbe noch einmal S. 129]“ — (Herr Bertheau will nämlich den Leser glauben machen, unser Buch sei so planlos und schwachsinnig, dass wir S. 129 noch einmal in aller Breite wiederholten, was wir schon S. 68 ff. auseinander gesetzt hätten. Das ist aber nicht wahr, S. 129 verweisen wir nur in möglichster Kürze mit ein Paar Worten auf S. 68 ff.) — „Wir wollen nicht hervorheben, dass mit diesem Grunde der Verfasser seinen sogenannten Gegnern gar nicht entgegentritt, da K. 6, 1—8 ebenso wie 2, 4 ff., sei es dem Ergänzer, sei es der Jehovahurkunde zugewiesen wird“ — (Ja, wenn wir, wie Herr Bertheau uns aufbürdet, die Schildrung des Verderbens, die auf den Sündenfall hinweise, allein aus 6, 5, und nicht, wie es der Fall ist, aus 6, 11 ff. genommen hätten)

— „aber darauf müssen wir aufmerksam machen, dass die Schlechtigkeit in 6, 5 ihre nächste und vollständige Erklärung aus den eben vorhergehenden Versen 1—4 erhalte...“ — (Vortrefflich! d. h. mit Worten kämpfen, mit Worten zudecken, auf Windmühlen losschlagen und behaupten, man habe den Gegner getroffen. — Und die Schlechtigkeit in 6, 11 ff., worin findet denn die ihre nächste und vollständige Erklärung?! Etwa auch in 6, 1—4?!). —

Wir nehmen hiermit von Herrn Bertheau Abschied, bereit ihm weiter Rede zu stehen. — Doch vorher wollen wir noch der wirklich schönen und treffenden Worte, die auch wir im Allgemeinen von Herzen unterschreiben, gedenken, mit welchen er seine Recension schliesst, um — an sie das absoluteste Verwerfungsurtheil über unsre Schrift in diktatorischer Weise zu knüpfen.

Er sagt: „Die Räthsel des Pentateuches sind noch lange nicht gelöst; jeder das Verständniss fördernde Beitrag muss willkommen sein. Weder die äusserliche Fragmentenhypothese, noch auch die sinnigere, vielen Erscheinungen durchaus (?) entsprechende Ergänzungshypothese werden zum endlichen Ziele führen. Das hat sich gezeigt. Doch sind sie nicht ohne Grund, nicht das Produkt reiner Willkühr. Mit der blossen Negation derselben, die je consequenter sie einherschreitet, desto leichter ist, ist es nicht gethan. Es ist noch eine grosse Fülle von Arbeit übrig, welche ernsten Fleiss und den demüthigen Sinn, der weiss, dass in geschichtlichen Dingen treue Forschung allein dem Ziele ihrer Erkenntniss näher führt, verlangt. Das Bewusstsein hiervon muss Jeden, der an den Pentateuch hinangeht, durchdringen und ihn bewahren, einer oft zu leicht gewonnenen Gesammt-Anschauung zu Liebe den einzelnen Erscheinungen ihr Recht und ihren Werth zu verkümmern. Herr K. hat das auf die willkührlichste Weise gethan“ *). —

---

*) Wir haben dem Leser ausnahmslos jeden Tadel, den Herr Bertheau über uns ausspricht, vorgelegt und uns dagegen vertheidigt. Danach kann Jeder selbst ermessen, ob dies Gesammturtheil gerecht ist oder nicht. Wenn wir nun hier in der Anmerkung das Gesammturtheil eines andern Recensenten, der Herrn Bertheau weder an Scharfsinn, noch an Gelehrsamkeit und Gründlichkeit nachsteht, daneben stellen, so geschieht es nicht, um in die Wunden, die Herr Bertheau etwa geschlagen, Balsam zu giessen, — auch nicht, um das

D. Die Genealogie in K. 4, 17—26, im Verhältniss zu der in K. 5.

Es handelt sich hier um das Verhältniss der beiden Genealogieen in K. 4 und in K. 5 zu einander. K. 4 nämlich bietet von Vs. 17—24 eine Genealogie der Kainiten *)

Gleichgewicht der durch Herrn Bertheau's Stimme niedergedrückten Wage wiederherzustellen, — sondern allein im rein historischen Interesse, um durch diese beiden *toto coelo* abstehenden Urtheile die Ideen, die wir zur Einleitung dieser und der frühern Schrift aussprachen, an einem concreten Beispiele bewahrheitet zu sehen. Herr Prof. Delitzsch schliesst seine Beurtheilung meiner Schrift (Lutherische Zeitschr. 1844, H. IV., S. 135 ff.) mit den Worten: „Mit schlagender Ueberzeugungskraft hat der Verf. die angeblichen Differenzen der Sprache, der Darstellung, der zu Grunde liegenden theologischen, kosmogenischen und anthropologischen Anschauungen beseitigt und den luculentesten Beweis geführt, dass beide Berichte in ihrer Getrenntheit an sich so unvollständig sind, als in ihrer Verbindung sich enge zusammenschliessen, dass sie sich gegenseitig auf einander beziehen, dass sie in dem engen Raume doch nicht Wenig Charakteristisches gemein haben. Wenn wir nicht die Furcht des Verf. theilten, dass auf dem äussern, rein kritischen Boden ein auch die Gegner absolut nöthigendes Gesammtresultat nie gewonnen werden wird, so würden wir durch diese alles bisher Geleistete gewissenhaft benutzende, über alle Schwierigkeiten sich klare Rechenschaft gebende, mit würdevoller Ruhe vollzogne Arbeit das Fundament der Urkundenhypothese, die auf der vorausgesetzten Heterogeneität der beiden Abschnitte sich auferbaut hat, als ihr auf immer entrissen betrachten." — Herr Prof. Delitzsch steht allerdings mit uns auf gleichem Standpunkte. Wenn man gegnerischerseits schon darin Grund genug zu haben meinen sollte, seine Anerkennung zu verdächtigen, so wird man auf unsrer Seite doch ebenfalls berechtigt sein, den absprechenden Tadel des Herrn Bertheau verdächtig oder befangen zu finden, weil er auf entgegengesetztem Standpunkt steht. Auf welcher Seite aber, ob auf Bertheau's oder Delitzsch's Seite, nicht nur die grössre Unbefangenheit und Bereitwilligkeit, sondern auch die grössre Fähigkeit, sich auf des Gegners Standpunkt zu versetzen, und was Freund oder Feind der eignen Ansicht geleistet, gerecht zu würdigen und selbstverleugnend anzuerkennen, vorliege, kann nicht zweifelhaft erscheinen, wenn man nur z. B. die Beurtheilung der neusten Stähelin'schen Schrift von Delitzsch (Luther. Zeitschr. 1843, IV S. 145 ff) vergleicht. Welche Bereitwilligkeit und Freudigkeit, die Verdienste dieser durchaus gegnerischen Schrift anzuerkennen, welche Bereitwilligkeit, ihr eine so hohe, ja epochemachende Bedeutung zuzugestehen, — wie wir ihr freilich, bei aller Anerkennung ihrer Bedeutung, ihres wahrhaft bewundrungswürdigen Fleisses und ihrer ausgezeichneten ἀκρίβεια, nicht zuschreiben können.

*) Man hat auch wohl diese kainitische Genealogie im Vergleich mit der sethitischen in K. 5 als ein Zeugniss gegen die Einheit der Abfassung beider angesehen. Buttmann nämlich hat in einer bekannten Abhandlung (Mythologus S. 152—179) die Hypothese aufgestellt, dass

und dann Vs. 25. 26 ein Bruchstück des sethitischen Geschlechtsregisters dar, durch welches dasselbe bis in's dritte Glied (Adam, Seth, Enos) fortgeführt wird. Unmittelbar an dies Bruchstück (als solches erscheint es nämlich, wenn man an dasselbe die Anfordrungen einer Genealogie macht) schliesst sich dann K. 5 an mit einer vollständigen Genealogie der sethitischen Linien von Adam bis auf Noah. Da nun gleich die ersten Verse des fünften Kap. dieselben Glieder wiederholen, die die Schlussverse des vorigen Kap. schon aufgeführt haben, so scheint darin eine Tautologie der Darstellung gegeben zu sein, welche uns geneigt machen könnte, eine doppelte Redaktion anzunehmen und K. 4, 25. 26 als ungehöriges Einschiebsel anzusehen. Indess muss gleich von vornherein bevorwortet werden, dass diese Verse für die Ergänzungshypothese dieselbe Schwierigkeit darbieten, wie für unsre Ansicht. Denn will man nicht zu der sinnlosen, bereits verschollenen Fragmentenhypothese, wonach die Genesis ein aus allen vier Winden zusammengestoppeltes, einheitsloses Flickwerk ist, zurückkehren, so bleibt es unerklärlich, wie der Ergänzer, der doch mit Einsicht und Geschick die alte Schrift ergänzt haben soll, dazu kommen konnte, dies genealogische Bruchstück hier an so unpassendem Orte einzuschalten, da sein wesentlicher Inhalt bereits in der Grundschrift stand. Beruft man sich aber darauf, dass beide Verse auch Nachrichten enthalten, die der Grundschrift fehlen, so muss man sich doch wundern, dass der Ergänzer diese nicht gehörigen Orts hinter 5, 3 und 5, 10 einschob, — wie er es ja mit der nachträglichen Nachricht über Noah's Namengebung in dieser selben Genealogie 5, 29 und sonst so oft gethan

---

beide Geschlechtsregister ursprünglich identisch und Noah der Sohn der Zilla (Zimla, Simla, Semele) sei. Diese Hypothese, die viel Beifall gefunden z. B. bei Bohlen Comment. S. 59 ff.; Tuch Comment. S. 114 f.; Ewald Geschichte des Volkes Israel I, 31 f., — dagegen von Rasmus Rask (die älteste hebr. Zeitrechnung, übers. von Mohnike. Lpzg. 1836 S. 37 ff.) und Hävernick Einleit. I, 2 S. 262 ff. bestritten ist, — fordert indess nur da Berücksichtigung, wo es sich um Glaubwürdigkeit und Historicität der Genesis handelt. Für die Frage nach ihrer Einheit hat sie keine Bedeutung. Denn ein und derselbe Verfasser der Genesis könnte, auch wenn jene Hypothese zur Gewissheit erhoben wäre, beide Genealogieen bereits als verschiedene vorgefunden und *bona fide* als solche in sein Werk aufgenommen haben. — Es wird ja doch Niemand behaupten wollen, weder von der Grundschrift noch vom Ergänzer, dass sie die fraglichen Genealogieen ohne traditionelle Hülfe rein aus sich erfunden hätten.

haben soll. Diese Schwierigkeit wird, wie Jeder leicht sieht, durch Tuch's Ausrede *): „Charakteristisch für die Auffassung des Ergänzers sind besonders Vs. 25. 26., durch welche er auf die K. 5 folgende, divergente genealogische Deduktion hinübergeleitet“ — wohl zugedeckt und umgangen, aber nichts weniger als beseitigt oder gelöst.

Versuchen wir, ob die Schwierigkeit sich vom Standpunkt der Einheit nicht besser beseitigen lässt, als es der Ergänzungshypothese gelungen ist.

Als *πρῶτον ψεῦδος* aller Auffassungen, die diese Verse als eine ungehörige Tautologie der Darstellung anzusehen genöthigt sind, betrachten wir die irrige Meinung, als ob sie ihre hiesige Stelle dem rein-genealogischen Interesse verdankten. Wäre dies der Fall, so würden sie allerdings vollkommen müssig dastehen. — Aber nicht darauf kommt es dem Verfasser an, hier neben die kainitische Genealogie eine sethitische zu stellen, — diesem allerdings sehr dringenden und wesentlichen Interesse entsprach K. 5 vollständig und *ex professo* (wobei es keinen Unterschied machen konnte, ob K. 5 von demselben oder einem andern, ältern Verfasser als K. 4 herrührt). Nicht um Seth und Enos als Glieder der andern Linie handelt es sich, sondern darum, dass in Seth ein Ersatz für den von Kain erwürgten Abel gegeben war, und darum dass zu Enos' Zeiten ein förmlicher und feierlicher Jehovahdienst eingerichtet wurde.

Wie wichtig es aber dem Verfasser war, beide Nachrichten bereits hier und nicht erst im fünften Kapitel, wo sie dem oberflächlichen Scheine nach besser hinpassen würden, anzubringen, ergiebt sich aus folgender Betrachtung:

Die Toledot des Himmels und der Erde bieten die Geschichte des Menschen in ihrem ersten Stadium dar, in welchem Kain und Abel die Repräsentanten des Menschengeschlechtes sind. Mit Abel's Ermordung ist dies Stadium zu Ende und mit Seth's Geburt, der an seine Stelle tritt, beginnt ein neues Stadium, das ganz passend auch durch ein neues Sefer Toledot eingeführt wird. Dies kündigt sich aber nicht als Toledot Seth's, sondern als Toledot Adam's an, weil Adam selbst es mit der Zeugung Seth's beginnt und hier zum zweitenmale als Anfänger des gesammten Menschengeschlechtes auftritt. Kain und seine Nachkom-

*) Vgl. Dessen Commentar S. 115.

men bilden nur eine Seitenlinie, die, obschon sie in das zweite Stadium hineinreicht, doch als Seitenlinie schon im ersten Sefer Toledot absolvirt wird, wie dies Verfahren in ähnlichen Fällen durch die ganze Genesis hindurchgeht. Damit hätte der Verfasser nun dies erste Buch der Zeugungen schliessen können, aber dann würde es keinen befriedigenden Schluss, — nur Schatten ohne Licht dargeboten haben. Dann würde es beim Leser das Gefühl zurückgelassen haben, dass nun Alles aus sei, dass keine Hoffnung mehr da sei; — und der Schluss dieses Buches würde mit der in demselben Buche K. 3, 14. 15 gegebenen Verkündigung eines endlichen Sieges über das Princip der Sünde und des Verderbens in unversöhntem Kontraste gestanden haben. Jedes Sefer Toledot ist aber ein integrirender Theil des grössern Ganzen der Genesis; jedes ist, obschon organisches Glied dieses Ganzen, doch auch in sich abgeschlossen und abgerundet. So auch dieses. Um jenen Kontrast zu mildern, um das Bewusstsein zu wecken, dass es dennoch nicht aus sei, und dennoch die Verheissung Recht behalte, und dadurch der ganzen Gruppe einen befriedigenden und versöhnenden Schluss zu geben, knüpft der Verfasser noch die beiden Notizen in Vs. 25. 26 an, die nun auf solche Weise allerdings auf das Folgende hinüberleiten (wie sich ganz dasselbe Verfahren mit derselben Absicht 6, 8 findet). — Der Ermordung Abel's gegenüber tritt die Nachricht, dass Seth an seine Stelle getreten, tröstend und versöhnend ein; — und die trübe Aussicht für die Entwicklung des Menschengeschlechtes, welche die immer zunehmende Gottentfremdung und Gottlosigkeit der Kainiten erregt hatte, wird paralysirt durch die Nachricht, dass zu Enos' Zeiten ein geordneter, regelmässiger Jehovahdienst eingerichtet worden sei.

Der voranstehende Nachweis soll nicht beweisen, dass K. 4 mit K. 5 von einem Verf. herstammen müsse, da auch die Ergänzungshypothese sich diesen Nachweis aneignen und dienstbar machen kann, — aber das beweist er ohne Zweifel, dass aus Vs. 25. 26 kein Argument gegen die Einheit beider Abschnitte entnommen werden kann.

Wir haben noch die beiden Genealogien in K. 4 und 5 darauf anzusehen, ob sie nicht in *Sprache, Styl* und *Manier* auffallende und auf Verschiedenheit der Abfassung oder Redaktion führende Verschiedenheiten darbieten. Die Darstellungsweise ist allerdings bei beiden durchaus ver-

schieden. Dahin gehört vornehmlich, dass in K. 5 in stereotyper Form stets die Jahre der Zeugung und des Todes bei einem jeden Gliede sorgfältig und genau angegeben sind, während die Genealogie in K. 4 dies gänzlich versäumt und sich überhaupt viel nachlässiger, leichter und geschmeidiger bewegt. Dass aber hier die Angabe der Jahre fehlt, hat seinen sehr naheliegenden Grund darin, dass die kainitische Genealogie für den Verfasser nicht einen Schatten von der Bedeutung hat, die in seiner Anschauung der sethitischen zukommt. Kain's Geschlecht ist nur eine Seitenlinie, dazu ein verfluchtes, dem absoluten Untergang gewidmetes, das sehr bald schon aus dem Gebiete der heiligen Geschichte hinaustritt. Darin liegt auch der Grund, warum diese Genealogie überhaupt in Styl und Darstellung viel flüchtiger und nachlässiger behandelt ist. Anders Seth's Geschlecht. Dies ist bestimmt, die Hauptlinie bis zu Abraham, dem Stammvater des auserwählten Volkes, fortzuführen. Dies fordert eine viel grössre Wichtigkeit und Sorgfalt in der Weiterführung seiner Genealogie. Die stereotype, stets mit denselben Worten wiederkehrende Form der Darstellung giebt ihr den Charakter des Lapidarstyles, der Grandezza und einer absonderlichen Wichtigkeit. Auch in dieser verschiedenen Behandlung zeigt sich der Meister der Darstellung. In K. 5 schreiten die ehrwürdigen Urahnen des erwählten Volkes langsamen und gemessenen Schrittes, in ernster Haltung und feierlicher Procession, vor den Augen des Lesers vorüber; während die Gruppe der Kainiten in K. 4, wie sie selbst leichtfertig, ungeordnet und ohne bestimmtes Ziel durch die Jahrhunderte der Urgeschichte eilten, auch in nachlässiger, leichter und wenig geordneter Darstellung auftritt und vor dem Auge des Lesers vorübereilt.

In Beziehung auf die Diktion und Spracheigenthümlichkeit bietet der enge Rahmen beider Stücke wenig Gelegenheit zu charakteristischen Differenzen. Doch hebt Stähelin, *) nach Vorgang von Movers, **) als eine unsern beiden Berichten abstrahirte, charakteristische Spracheigenthümlichkeit hervor: „Dass die zweite Legislation gern ילד setze, wo die erste הוליד habe.“ Diese

*) Vgl. A. a. O. S. 42. 44.

**) S. Dessen Recension des Bohlen'schen Kommentars in der Bonner kathol. Zeitschr. Heft 18 S. 102.

Apperception ist ihm um so willkommner, als sie ihm mehrfach zur Ausscheidung angeblich verschiedenartiger Bestandtheile den Hauptschlüssel darbietet. Allerdings braucht K. 4 wiederholt das *Kal* des genannten Verb's und nie das *Hifil* für den Begriff des Zeugens (namentlich in Vs. 18 dreimal), — umschreibt ihn jedoch auch anderwärts durch ידע oder durch *Nifal* oder *Pual* von ילד. K. 5 dagegen braucht ausschliesslich das *Hifil*. Diese sprachliche Differenz fiel schon dem Samaritaner auf, der 4, 18 statt ילד constant הוליד setzt. — Auch wir können sie nicht für ganz unbedeutend und zufällig halten, denn die Verschiedenheit der Bezeichnung wird hier nicht von der Verschiedenheit des Bezeichneten, oder des Standpunktes, von dem aus es betrachtet wird, getragen. Und wenn unsre Gegner uns vorhalten, dass ילד in der Bedeutung „Zeugen" ausschliesslich nur in Stellen vorkommt, die man dem Ergänzer angewiesen hat (namentlich Gen. 10, 8. 13. 15. 24. 26; 22, 23; 25, 3) und umgekehrt הוליד ebenso ausschliesslich den der Grundschrift angewiesenen Stücken angehört (namentlich in Gen. 6, 10; 17, 20; sehr oft in Gen. 11, 10—26 und ausserdem nur noch in 11, 27., über dessen Ursprung sich Stähelin nicht entscheidet) — so wird auch wohl die Berufung auf den Zufall als eine missliche Ausrede erscheinen, und das Zugeständniss gefordert werden müssen, dass hier wirklich einmal ein Fall vorliege, wo die Differenz in der Diktion als charakteristisches Merkmal verschiedenen Ursprungs gelten könne. Wir weigern uns auch nicht, diese Thatsachen in dem vorliegenden Falle anzuerkennen, wohl aber müssen wir uns weigern, die Folgerungen, die man gegnerischerseits daraus zieht, gelten zu lassen. Wir haben nämlich, wie wir dies auch früher gelegentlich aussprachen, gar keinen Grund, es zu bestreiten, dass der Verfasser der Genesis, der nach unsrer Ueberzeugung eine einheitliche Person ist, schriftliche (oder auch mündlich fixirte) Quellen benutzt und dieselben, wo es seinem Plane zusagte, auch wörtlich aufgenommen habe. Nur das können wir nicht zugeben, dass damit die einmalige und einheitliche Redaktion und Abfassung der ganzen Genesis ausgeschlossen sei. Diese Voraussetzung, deren Anerkennung für unsern Standpunkt völlig unverfänglich ist, und zu der wir, wie auch unsre Gegner nicht bestreiten können, berechtigt sind, reicht an diesem Orte vollkommen zur Beseitigung der angeregten Schwierigkeit aus. Man wird uns dies Verfahren hier nicht

als eine leidige Nothhülfe verdächtigen dürfen, denn wenn irgend wo, so ist die Annahme, dass alte schriftliche Quellen wörtlich aufgenommen oder verarbeitet seien, hier am Platze. Wenn überhaupt solche Dokumente vorhanden waren, so enthielten sie sicherlich vor Allem die Geschlechtsregister, auf welche das orientalische Alterthum so grossen Werth legte, — und wenn irgend die wörtliche Aufnahme oder Benutzung vorhandener Quellen am Orte war, so gewiss vorzugsweise bei Genealogieen. Das Geschlechtsregister in K. 5 trägt auch ganz unverkennbar in seinen Hauptbestandtheilen das Gepräge eines alten, ganz oder zum Theil, wörtlich aufgenommenen Dokumentes. Ein solches mag auch leicht der andern Genealogie in K. 4 zu Grunde liegen, nur dass diese vom Verfasser mit grössrer Freiheit behandelt und wahrscheinlich in abgekürzter Form mitgetheilt ist, woraus sich auch die grössre Mannigfaltigkeit des Ausdrucks, der Wechsel der Formen und die grössre Beweglichkeit der Darstellung einfach und genügend erklären würde *).

Diese selbe Auskunft reicht aber auch für die meisten andern, oben angeführten Stellen hin, indem dieselben sich ebenfalls in Geschlechtsregistern vorfinden, die allem Anschein nach aus ältern Dokumenten wörtlich aufgenommen oder excerpirt sind. Nur auf K. 10 findet sie keine Anwendung, da die Völkertafel die Entfaltung und Wandrung der Völker bis auf die Zeit führt **), in welcher Israel als selbstständiges Volk auftritt, also bis auf die Zeiten Mose's und Josua's (in welchen, nach unsrer Ueberzeugung, der Pentateuch abgefasst wurde). Hier hat es aber auch mit der Scheidung in angeblich heterogene Bestandtheile nicht viel auf sich (vgl. unten), da die einzig bedeutende Norm derselben eben der Gebrauch des ילד und הוליד ist, und somit dies Verfahren auf einen Cirkel hinausläuft. — Aehnliches gilt von K. 25, 3. Denn Stähelin sieht sich aus andern Gründen genöthigt, 25, 2—4 der Grundschrift

*) Etwaigen Widerspruch suchenden Gegnern gegenüber behaupten wir hier im Voraus, dass diese Bemerkung und die oben ausgesprochene (wonach die Verschiedenheit der Darstellungsweise auf den Inhalt und die Stellung des Verfassers zum Inhalte reducirt wird) durchaus nicht in Widerspruch mit einander, oder in ausschliessendem Verhältniss zu einander stehen.

**) Vgl. meine Abhandlung „Die Ureinwohner Palästina's“ in der luther. Zeitschr. 1845, H. 3 S. 48 ff.

zuzuschreiben und hilft sich wegen des in Vs. 3 vorkommenden ילד mit der beliebten Ausflucht, dass diese Verse vielleicht durch den Ergänzer einige Zusätze erhalten haben möchten. Wir sehen dagegen in 25, 3 einen Beweis, dass auch die angebliche Grundschrift ילד in demselben Sinne gebrauchen könne, wie der „Ergänzer."

Ueber den Wechsel

der Gottesnamen in K. 1—4

können wir uns mit der Berufung auf Baumgarten's treffende Auseinandersetzung in seinem Commentar I, 1 S. 30 ff., deren Inhalt wir uns aneignen und hier nicht wiederholen wollen, begnügen. Wenn Tuch behauptet, dass das אלהים in K. 2, 3 für einen Verfasser, dem beide Gottesnamen zu Gebote standen, unter allen Umständen unangemessen sei, und eben darum Zeugniss ablege, dass der Verf. der Grundschrift absichtlich vermieden habe, יהוה zu gebrauchen, — so haben wir die Nichtigkeit dieser Behauptung bereits in unsern Beiträgen I, S. 118 ff. dargethan. —

---

2. Das zweite Buch der Zeugungen. Die Toledot 'Adam.

Gen. 5, 1 — 6, 8.

In der sich als Toledot 'Adam ankündigenden Gruppe K. 5, 1 — 6, 8 scheidet die gegnerische Kritik einstimmig als ungehörige Zusätze spätrer Hand K. 5, 29 und K. 6, 1—8 aus.

Da wir schon früher *) nachgewiesen haben, dass 5, 29 als mit dem ganzen Kapitel organisch verwachsen sich durchaus nicht ausscheiden lässt, so haben wir uns hier nur noch mit

Kap. 6, 1—8

zu beschäftigen, und zwar zunächst mit der Behauptung, dass diese Stelle weder mit dem Vorangehenden noch mit dem Nachfolgenden wesentlich zusammenhänge und ohne

*) Vgl. die Beitr. I, S. 129 ff.

den Verlauf der Erzählung irgendwie zu stören oder zu beeinträchtigen, ausgeschieden werden könne.

Unser Abschnitt beginnt mit den Worten: „Und es geschahe, als die Menschen anfingen sich zu vermehren auf dem Erdboden und sich Töchter zeugeten, da etc.“ Wie das וַיְהִי formal an den vorhergehenden Bericht anknüpft, so schliesst sich auch der Inhalt des Satzes, den es einführt, enge an das Vorhergehende an. Von der Vermehrung des Menschengeschlechtes war im Vorigen, sowohl in K. 4 als in K. 5, ausführlich die Rede gewesen. Namentlich in K. 5 wird es bei jedem Gliede der hier aufgeführten genealogischen Reihe ausdrücklich und mit aller Breite wiederholt, dass der jedesmalige Stammhalter ausser dem die Linie fortsetzenden Gliede auch noch andre Söhne und Töchter gezeugt habe. Dies Alles resummirt 6, 1 in der für seine Zwecke angemessenen Beschränkung und weist dadurch auf Einheit des Planes und der Abfassung beider Abschnitte hin.

Doch es kann ja auch der Fall sein, dass der Ergänzer sich so geschickt, wie vorliegt, an das Vorige angeschlossen habe. Wir dürfen also dabei nicht stehen bleiben.

Die Behauptung betreffend, dass 6, 1—8 so lose und zusammenhangslos eingefügt sei, dass man es herausnehmen könne, ohne den Kontext zu stören *), so kann nicht geleugnet werden, dass K. 6, 9 sich äusserlich und formal ganz gut an K. 5, 32 anschliessen würde. Indessen werden auch die Gegner zugestehen müssen, dass die Nachricht von K. 6, 1—8 hier sehr passend sei und wenigstens dazu diene, dem folgenden Bericht von einem auf das Höchste gestiegenen Verderben, welches eine alles Lebendige vertilgende Fluth zur Folge hatte, eine breitere Unterlage zu gewähren. Würde ja doch auch dies Zugeständniss sich noch sehr wohl mit der Ergänzungshypothese reimen lassen.

---

*) Wenn ausserdem behauptet wird, dass Vs. 5—8 nichts weiter enthalte, als was 6, 13—21 an passenderm Orte ausgesprochen sei, und aus dieser angeblichen Tautologie in der Darstellung gegen die Einheit der Redaktion und Abfassung argumentirt wird, so ist dies Argument schon von Drechsler (Einheit und Echtheit d. Gen. S. 94) in seiner Nichtigkeit treffend dargethan. Drechsler sagt: „Der Abschnitt 6, 5—8 steht keineswegs überflüssig neben 6, 13—21. Dort war es immanenter Akt, Willensakt Gottes, hier spricht sich dieser Wille aus. Grade so verhält sich nachher 8, 21. 22 als immanenter Akt zu K. 9, der Offenbarung dieses Willens.“

Aber wir sind auch mit diesem Zugeständniss noch keineswegs zufriedengestellt. Wir glauben vielmehr, auch das fordern zu müssen, dass hier ein solcher grundlegender Bericht nöthig war und darum erwartet werden muss, — und dass wenn er nicht da wäre, eine Lücke sich fühlbar machen würde.

Wir haben schon bei andrer Gelegenheit darauf hingewiesen, wie die ganze Sündfluthsgeschichte völlig in der Luft schweben würde, wenn man die Geschichte vom Sündenfalle ausscheidet. Wir haben hier nun weiter zu zeigen, dass auch die Geschichte vom Sündenfalle und die daran sich anknüpfende Geschichte der Entartung Kains und seiner Nachkommen K. 2—4 noch keine hinreichend breite Basis für die Sündfluthsgeschichte liefert, und dass dieselbe noch andre Voraussetzungen fordert, die eben unser Abschnitt allein darbietet.

K. 3 bietet uns die bittre Wurzel dar, aus welcher all das Unheil in K. 6, 11—13 hervorgewachsen ist. Aber die Wurzel mündet erst nach mehrfachen Entwicklungen und Verzweigungen in der Frucht. Bei einer wohlgeordneten, planmässigen Geschichte fordern wir auch die Einsicht in die zwischen Wurzel und Frucht liegenden Verzweigungen. K. 4 zeigte uns nun die einseitige Verzweigung und Ausbildung des Verderbens. Die Sündfluth erscheint aber nicht als ein partielles Gericht, das nicht etwa bloss die entarteten, gottentfremdeten, sich selbst und ihre Lust vergötternden Kainiten dahin raffen soll, sondern das ganze Menschengeschlecht, auch — mit Ausnahme eines Einzigen — sämmtliche Nachkommen Seths. Der ursprüngliche Verfasser der Genesis durfte durchaus nicht an die sethitische Genealogie in K. 5 die Geschichte der Fluth anknüpfen, er hätte sich dann eines auch einem höchst mittelmässigen Geschichtsschreiber nicht zu verzeihenden, zusammenhangslosen, unvermittelten Sprunges schuldig gemacht. Je öfter er die Allgemeinheit der Fluth hervorhebt, je schärfer er es accentuirt, dass alles Fleisch verderbt gewesen, dass Alles, was Odem hatte, umgekommen sei, um so mehr muss man erwarten, dass er es uns nicht vorenthalten haben werde, wie diese Allgemeinheit und Höhe des Verderbens herbeigeführt worden sei. Schreiben wir ihm K. 4 zu, so haben wir eine theilweise Lösung dieser Aufgabe, aber eben nur eine theilweise. Dieser Mangel tritt um so mehr hervor, als die sethitische

Genealogie in K. 5 uns nichts als Gutes von ihren Gliedern berichtet, und den Eindruck zurückgelassen hat, als seien die Nachkommen Seths alle fromme, im Glauben und in der Hoffnung lebende Menschen gewesen. Zwischen 5, 32 und 6, 9 und besonders Vs. 11—13 befindet sich also eine immense Kluft. Wir sehen uns nach einer Brücke um, und finden sie in 6, 1—7. — Vs. 8 schliesst dann, ganz in derselben Weise wie 4, 25. 26., dies Sefer Toledot ab und leitet zum Folgenden hinüber, indem er durch die Bemerkung, dass doch wenigstens Einer, Noah, Gnade gefunden vor Jehovah, versöhnend eintritt und uns zum Schluss die Hoffnung lässt, dass dennoch nicht Alles aus sei, sondern durch die Gnade Jehovah's die Anknüpfung einer neuen Entwicklungsbahn zu erwarten stehe.

In dem nun folgenden Abschnitt 6, 9 ff. könnten wir Vs. 12. 13 auf den Ausdruck בָּשָׂר, der an 6, 3 erinnere, hinweisen, wenn wir die Argumentationsweise unsres Gegners nachahmen wollten. So viel wenigstens scheint uns gewiss, dass wir bei Stähelin, wenn etwa 6, 1—8 nicht dem Ergänzer, sondern der Grundschrift zugewiesen worden wäre, hier ohne Zweifel lesen würden: „בשר Vs. 12. 13 grade wie 6, 3." In der That finden wir die Bezeichnung des Menschen durch בשר ohne Weitres ausser der Sündfluthsgeschichte im ganzen Pentateuch (mit Ausnahme von Deut. 5, 26) nicht weiter.

Wir haben noch den angeblich fremdartigen Abschnitt 6, 1—8 in *sprachlicher* Beziehung zu prüfen. Dass hier die Darstellung wieder den statarischen Charakter, den K. 5 an sich trug, aufgiebt und in eine flüssige, gewandt historische Manier übergeht, kann nicht auffallen, so lange man zugesteht, dass Darstellung und Dargestelltes, Form und Inhalt, zu einander passen müssen. — Als eigenthümliche und ausschliessliche Anschauung des Ergänzers führt Stähelin S. 43 den mit K. 8, 21 verwandten Ausspruch in 6, 5 an. Der hier ausgesprochene Gedanke, dass des Menschen Herz verdorben sei von Jugend auf, „führe auf eine Art von Erbsünde hin, wozu K. 3 den Schlüssel gebe." Wir geben dies sehr bereitwillig zu, bemerken aber, dass ganz dasselbe von 6, 12 in der Grundschrift gelte, zu welcher Stelle wir ebenfalls K. 3 als Schlüssel in Anspruch zu nehmen genöthigt sind. — Was die Diktion des Stückes betrifft, so hat schon Hartmann l. c.

S. 111 darauf aufmerksam gemacht, dass die Klassifikation in 6, 7 mit den eigenthümlichen Ausdrücken und der Klassenbezeichnung in K. 1, 24—26 congruire. Dieselbe Klassifikation (בְּהֵמָה, רֶמֶשׂ und עוֹף הַשָּׁמַיִם) wiederholt sich in der Sündfluthsgeschichte in beiderlei Bestandtheilen. Die Grundschrift (nach Stähelin's Scheidung) bietet sie 6, 20; 7, 14. 21; 8, 17. 19; 9, 2 dar; der Ergänzer hat sie ausser 6, 7 noch 7, 8. 23. Da sie nun sehr eigenthümlicher Art ist, so muss sie offenbar, wenigstens nach den gegnerischen Principien, als ein Zeugniss mehr dafür, dass die beiderlei Abschnitte aus einer Feder geflossen sind, angesehen werden. Tuch weiss sich freilich wieder mit seinem Universalmittel einer absichtlichen Anlehnung des Ergänzers an Ausdruck, Anschauung und Darstellung der Grundschrift wohlfeilen Kaufes aus der Verlegenheit zu ziehen. — Jede auch noch so geringfügige und zufällige Verschiedenheit ergreift die Kritik mit Begierde, um die Verschiedenheit der Abfassung darin ausgesprochen und begründet zu finden. Jede Aehnlichkeit und Gleichheit in der Ausdrucksweise wird übersehen, oder wenn sie gar zu augenfällig ist, als raffinirte Nivellirung dargestellt, und muss dann noch gar zum Beweise der Ansicht dienen, die sie ausschliesst. Und wie erklärt sich bei diesem Bestreben des Ergänzers denn die angeblich dennoch so grosse Verschiedenheit in der Darstellung und Ausdrucksweise. Die Ergänzungshypothese scheitert schon daran, dass man sich bei ihr kein festes, sich in Charakter, Plan und Absicht gleichbleibendes Bild vom Ergänzer bilden kann. Bald muss man ihm die raffinirteste Schlauheit, womit er seine Plane zu verdecken weiss, und bald wieder die einfältigste Unbeholfenheit, das sorgloseste Sichgehenlassen, die unbedachteste Inkonsequenz und Vergesslichkeit, wodurch er sich und seine Absichten verräth, zuschreiben.

Dagegen wird nun aber auch von Stähelin (S. 43) als eigenthümliche und fremdartige Ausdrucksweise dieses Stücks das נְפִלִים in Vs. 4, das nur noch Num. 13, 34 in einem ebenfalls dem Ergänzer angewiesenen Stücke vorkommt, bezeichnet; — man deute es uns aber nicht übel, wenn wir dies als völlig unbedeutend übergehen. Bedeutender erscheint uns aber die Hinweisung auf das in Vs. 7 und sonst nur in Stücken des Ergänzers, K. 7, 4. 23 vorkommende מחה, für welchen Begriff die Grundschrift שחת

gebraucht (6, 11. 12. 13. 17; 9, 11. 15). Berücksichtigen wir indess, dass in 7, 23 den beiden Ausdrücken, welche für den Ergänzer charakteristisch sein sollen, die Klasseneintheilung und Benennung der Thiere, die doch für die Grundschrift charakteristisch ist, gegenüber steht und dass sonst nichts uns nöthigt, diesen Vers aus der Grundschrift zu streichen, so werden wir berechtigt sein, jede Argumentation aus demselben für unbefugt zu erklären. So bleiben also nur die beiden Stellen 6, 7 und 7, 4 mit מחה übrig, was doch nicht viel auf sich haben möchte. Zudem kann das מחה schon desshalb nicht als charakteristische Spracheigenthümlichkeit des **Ergänzers** angesehen werden, da an andern Stellen ihm das שחת ebenso geläufig ist, z. B. bei der Zerstörung Sodoms Gen. 13, 10 und 19, 29.

Die Gottesnamen in Gen. 5, 1 — 6, 8.

Zum Schluss gehen wir noch auf den hier vorliegenden Gebrauch der Gottesnamen ein.

Nachdem der Verfasser in K. 1 mit Elohim, dem Gott des Anfangs, dem Schöpfer Himmels und der Erde, begonnen und durch die Verbindung beider Gottesnamen in K. 2. 3 den Uebergang und die Vermittlung zum reinen Gebrauch des Jehovahnamens in K. 4 gewonnen hatte, nachdem die Entwicklung dessen, was Elohim potentiell dargestellt hatte, sich unter Jehovah, dem Gotte der Geschichte, entfaltet, aber auf ungöttliche Weise entfaltet hatte, und die normale Entwicklung durch den Mord Abel's abgebrochen war, geht die neue Gruppe K. 5, 1 ff. wieder zum Anfang zurück. Der Gott des Anfangs, Elohim, stellt wieder einen neuen Anfang her, und sobald dieser neue Anfang zur selbstständigen Entwicklung gelangt, tritt wieder K. 6, 1 ff. Jehovah, der Gott der Geschichte, ein.

So ist im **Allgemeinen** der Wechsel und Uebergang der Gottesnamen in diesem Sefer Toledot völlig naturgemäss. Wir gehen nun aber auf das Einzelne ein. Zuvörderst weisen wir nochmals auf K. 5, 29 hin, als auf einen Beweis, dass auch die „Grundschrift," wo der Zusammenhang es forderte, den Jehovahnamen gebraucht. Ist es wirklich der Fall, wie wir ausführlich nachgewiesen haben (Beitr. §. 113. 114), dass dieser Vs. sich durchaus nicht aus dem Zusammenhang herausreissen lässt, und dass die geg-

nerische Ansicht, die ihn für interpolirt erklärt, nur als leidiger Nothbehelf erscheinen kann, so reicht allein diese Stelle hin — und es ist nicht die einzige — die gegnerische Hypothese über die Vertheilung der Gottesnamen umzustossen.

Dagegen findet sich in demselben, der Grundschrift angewiesenen, Abschnitt auch eine Stelle, von der die Gegner behaupten *), dass hier, wenn der Verf. nicht wegen Exod. 6, 3 planmässig den Gebrauch des יהוה hätte vermeiden müssen, unter allen Umständen dieser Gottesname hätte gebraucht werden müssen. Es ist nämlich

Kap. 5, 22—24,

wo berichtet wird, dass der fromme Henoch, weil er mit Elohim wandelte, durch Elohim von der Erde entrückt worden sei. Dass der hier ausgesprochene Gedanke an sich in einen jehovistischen Rahmen hätte eingefasst werden können, mag immerhin zugestanden werden, — dass es aber unter allen Umständen hatte geschehen müssen, bestreiten wir mit Entschiedenheit. Jehovah und Elohim stehen überhaupt nicht so weit auseinander, wie von beiden Seiten häufig vorausgesetzt wird. Das religiöse Bewusstsein des Israeliten ist sich dess in vollkommner Sicherheit bewusst, dass kein Andrer in Wahrheit Elohim sei, als Jehovah; so dass er gar wohl auch da, wo, wenn der Gedanke durch irgend einen Gegensatz geschärft wäre, Jehovah stehen müsste, in einer Art von sorgloser Akrisie, die sich in ihrem Besitze nicht gefährdet weiss, Elohim gebrauchen kann. Wo nicht der eine oder der andre Gottesname durch besondre Umstände nachdrücklich accentuirt ist, genügt eine leise, selbst unwillkührliche Umbiegung oder Wendung des Gedankens, aus Elohim Jehovah und aus Jehovah Elohim zu machen.

Der Gedanke, dass Henoch ein göttliches Leben führte und darum durch und zu Gott von der Erde entrückt wurde, ist keineswegs ausschliesslich jehovistischer Natur, vielmehr kann er sehr füglich auch unter elohistischen Gesichtspunkt gestellt werden. Schon darum, weil der Mensch zum Ebenbilde Elohims (nicht Jehovah's), und darum auch zur Gemeinschaft mit Elohim geschaffen ist, kann ein Leben in dieser Gemeinschaft als ein Wandeln mit

*) Tuch a. a. O. S. XLVIII.

Elohim bezeichnet werden; dies erscheint dann als die eventuelle Bewährung des anerschaffenen Ebenbildes. Ein Wandel mit Jehovah, ein Hinweggerücktwerden durch und zu Jehovah würde aber auch etwas Andres sein, als der Verfasser allem Anschein nach von Henoch sagen will. Das Wandeln mit Elohim *) bezeichnet, wie besonders aus 6, 9 im Vergleich mit Vs. 11. 12 deutlich hervortritt, ein von der Welt abgezogenes, allein auf Gott bezogenes Leben und bildet einen Gegensatz zu dem Wandeln mit der Welt, die im Argen liegt. Die Erde ist verderbt, und Elohim, der über die Erde erhaben ist, wohnt im Himmel. Dorthin, zu sich, erhebt er nun auch seinen frommen Diener, der obwohl noch auf Erden lebend, doch nicht mit der Welt in Gemeinschaft getreten, sondern mit Herz und Sinn bei Elohim im Himmel gewesen war. Für diesen Gedanken würde aber das Jehovah nicht recht bezeichnend gewesen sein, wenigstens nicht in demselben Masse wie das Elohim. Denn grade Elohim ist der überweltliche, überirdische Gott, der im Himmel wohnt; — Jehovah hingegen ist der vom Himmel herabgestiegene Gott, der unter den Menschen wandelt und wirkt, um ihre Entwicklung zu dem von Elohim gewollten Ziele zuzuführen. Mit oder vor Jehovah wandeln besagt etwas Andres und Mehreres als ein blosses sich Lossagen und Absondern von aller Gemeinschaft mit der verderbten, ungöttlichen Welt. Jehovah ist der in die Geschichte der Menschheit eingetretene Gott, der sich selbst zum Coefficienten dieser Geschichte gemacht, der mit den Menschen in ein Bundesverhältniss getreten ist, Bundesverpflichtungen übernommen hat und ausrichtet. Ein Wandeln des Menschen mit Jehovah setzt einen Bund Gottes mit dem Menschen voraus. Henoch und Noah (6, 9) können vorerst nur noch mit Elohim wandeln, weil sie noch nicht in ein bewusstes Bundesverhältniss zu Gott getreten sind, noch nicht als Mitarbeiter Gottes, unter Gottes Leitung und Aufsicht לִפְנֵי יְהוָה, zu einem in gemeinschaftlichem Wirken zu erlangenden Ziele streben. Abraham, Isaak und Jakob aber wandeln bereits mit oder vor Jehovah (Gen. 17, 1; 24, 40; 48, 15).

Eine neue und, wie es scheint, grössre Schwierigkeit

*) Sehr passend erinnert Drechsler an die ganz analoge neutestam. Anschauungs- und Ausdrucksweise: „Unser Wandel ist im Himmel.“

bietet ferner in Beziehung auf den Gebrauch der Gottesnamen

K. 6, 1—8 im Vergleich mit K. 6, 9 ff.

In beiden unmittelbar auf einander folgenden Abschnitten tritt Gott „als der strafende und sich erbarmende Richter der Welt" auf, indem er das Gericht der Sündfluth und die Verschonung Noah's beschliesst, promulgirt und ausführt. Nicht nur Tuch *), sondern auch Hengstenberg **) behauptet, dass „überall, wo Gott als richtend und strafend auftritt, das יהוה das Zunächstliegende sei." Kap. 6, 3—8 bietet auch wirklich den Jehovahnamen dar, der folgende Abschnitt aber אלהים. „Wie könnte man nun," fährt Hengstenberg fort, „wohl hier anders das Elohim als passend rechtfertigen, als dass man zugleich das Jehovah dort als unpassend erwiese?" So scheint es. Aber Hengstenberg verzweifelt dennoch nicht im Mindesten daran, aus dieser Alternative herauszukommen. Auch wir nicht, wenn auch auf anderm Wege, als dieser Gelehrte.

Drechsler's Auskunft ***) kann uns nicht genügen. Er sagt: „Der Grund des überwiegenden Gebrauches des Namens Elohim liegt in der Bedeutung dieser Kapitel, eine Krisis nicht nur in der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden, sondern für das ganze Wesengeschlecht zu sein, für die Kirche nicht nur, sondern für die ganze Menschheit, ja für die Thierwelt auch. Es ist der zweite Anfangspunkt dieser Geschlechter, eine zweite Schöpfung; Gott tritt in seinem Verhältniss zur Kreatur überhaupt auf, also als אלהים." Diese Auskunft ist aber schon darum ungenügend, weil sie wirklich, indem sie das Elohim in 6, 9 ff. als passend rechtfertigt, zugleich das Jehovah in 6, 5—8 als unpassend oder minder passend erscheinen lässt. Ausserdem ist die ihr zu Grunde liegende Anschauung vom Reiche Gottes in dieser Zeit eine ungehörige. Der Gegensatz zwischen Welt und Kirche, wie Drechsler ihn setzt, ist ein noch nicht berechtigter und unbefugter Weise aus spätrer Zeit in die vorliegende hineingetragen. Er ist erst mit der Aussonderung Abraham's berechtigt.

---

*) Dessen Comment. S. XLVIII.

**) Dessen Beiträge Bd. II, S. 325.

***) A. a. O. S. 103.

Mögen auch die Kainiten und die entarteten Sethiten vom Reiche Gottes nichts wissen wollen, sie stehen doch immer noch faktisch darin, denn das Reich Gottes umfasst noch das ganze Menschengeschlecht. Gott hat sie noch nicht ausgeschlossen, er thut es aber eben durch die Sündfluth, und diese Strafe trifft sie grade als Glieder des Reiches Gottes. Weil sie sich selber davon ausgeschlossen haben, ratificirt Gott ihren Willen und schliesst sie auch seinerseits aus. Auch die Berufung auf die Thierwelt fördert nicht, denn nach K. 1, 26—28 und 2, 19. 20 steht die Thierwelt als Vasall und Unterthan des Menschen ebenfalls in einer, wenn auch noch untergeordneten Beziehung zum irdischen Gottesreiche. Auch mit der an sich richtigen Bemerkung, dass hier eine zweite Schöpfung auch denselben Gottesnamen fordre, wie die erste, ist noch nicht geholfen, denn dadurch würde das אלהים wohl in K. 9, nicht aber in K. 6, 9 ff. gerechtfertigt sein.

Auch Hengstenberg's Auffassung kann uns nicht genügen. Er hat die eigenthümliche Ansicht aufgestellt*), der Verfasser der Genesis wolle durch die auffallende Vertheilung der Gottesnamen darauf aufmerksam machen, wie Elohim stufenweise zu Jehovah geworden sei. Die erste Stufe sei bereits (mit dem Sündenfall) erstiegen und schon habe der Verfasser die zweite (die Geschichte Abraham's) im Auge. Vor dem Eintritt des neuen grossen Abschnittes wolle er durch den Gebrauch der Gottesnamen darauf hinweisen, „dass der schon zu Jehovah Gewordene doch beziehungsweise noch Elohim sei, dass also noch neue herrlichere Entfaltungen und Offenbarungen Gottes bevorständen.“ Um zu zeigen, dass er beziehungsweise schon Jehovah sei, brauche er in der Einleitung 6, 1—8 das Jehovah in absichtlicher Häufung, nun könne in 6, 9 ff. „unter Elohim nicht der nackte, sondern nur der im Uebergang zu Jehovah begriffene Elohim, — Jehovah, der im Verhältniss zum Folgenden noch Elohim ist, verstanden werden.“

Dieser im ganzen doch immer sehr problematischen Auffassung, die sich wenigstens nicht durch Natürlichkeit empfiehlt, möchte für den vorliegenden Fall noch entgegenstehen, dass nach der klar ausgesprochenen Gruppirung der Genesis, K. 6, 1—8 nicht Anfang und Einleitung einer neuen Geschichtsgruppe, sondern vielmehr Schluss und

---

*) A. a. O. II, 325.

Abrundung einer vorangegangenen bildet. Vorzuziehen wäre demnach jedenfalls eine Rechtfertigung, die aus dem Inhalte des Berichtes selbst die Angemessenheit der gebrauchten Gottesnamen nachweist.

Sollte denn aber wirklich kein andrer, natürlicherer und einfacherer Weg vorhanden sein, jener gefährlichen Alternative zu entgehen? Ist es denn wirklich wahr und unabweisbar, dass unter allen Umständen für die richterlich strafende Thätigkeit Gottes an sich durchaus nur Jehovah anwendbar ist? Ist der Gedanke einer solchen göttlichen Thätigkeit nicht vielleicht der Art, dass er, je nach dem verschiedenen Gesichtspunkte, unter dem er erscheinen soll, bald in elohistischem bald in jehovistischem Gewande auftreten kann?

Wir meinen: Ja! — Sofern das göttliche Gericht als eine Förderung in der Entwicklung des Reiches Gottes angesehen wird, ist durchaus nur Jehovah, der Gott der Geschichte und des sich entwickelnden Heils, am Platze. Sobald aber diese Modifikation des Gedankens, diese unmittelbare Bezüglichkeit auf die Heilsidee, in den Hintergrund tritt, sobald das Gericht Gottes einfach als Aeusserung der göttlichen Macht erscheint, die wie schaffen, auch zerstören kann, wie und was sie will, ist der Name Elohim am Platze. Denn eine Welt zu zerstören, ist das Werk desselben Gottes, der sie geschaffen *); dieselbe Allmacht erscheint in der Zerstörung nicht minder majestätisch als in der Schöpfung; in beiden waltet dieselbe Unabhängigkeit und Unbedingtheit, dieselbe Erhabenheit über die Welt. — Jehovah ist in die Welt verflochten; ihre Entwicklung ist auch seine Entwicklung; Elohims majestätische Seligkeit kann durch die Zerstörung einer Welt ebenso wenig alterirt werden, als sie durch die Schöpfung derselben erhöht werden kann. Aber Jehovah kann eine Welt nicht untergehen sehen ohne Schmerz, er kann ihren Untergang nicht beschliessen ohne Reue, dass er sie geschaffen, nicht ohne Herzensbekümmerniss, dass sie so entartet ist. Vgl. 6, 6. Zu sagen, dass Elohim Reue und Bekümmerniss empfunden habe, wäre unter allen Umständen eine *contradictio in adjecto*. —

*) Dies ist bereits von J. Schröder, Auslegung des ersten Buches Mose, Berlin 1846 S. 176 f. erkannt: „Der Weltschöpfer ist der Weltvertilger ... und der Weltvertilger wird (K. 8, 1) Welterhalter."

Klar ist also schon hier, dass die Geschichte der Sündfluth sich ebenso gut des Elohim wie des Jehovah bedienen konnte. Es fragt sich nur, warum einmal das Eine und unmittelbar darauf das Andre? Es fragt sich, ob wirklich ein Interesse des Verfassers sichtbar oder nachweisbar ist, seine Erzählung hier durch diesen, dort durch jenen Gesichtspunkt normiren zu lassen? Diesen Nachweis haben wir zu geben.

Jehovah beschliesst das Gericht, *Elohim führt* es *aus*. Das ist schon an und für sich, abgesehen von allem Zusammenhang, abgesehen von Plan und Interesse des Verfassers, durchaus angemessen und anpassend. Wer anders als Jehovah kann das Gericht beschliessen? Nur Jehovah hat ein Interesse dabei, durch die Fluth alles Fleisch zu verderben, denn sein Reichsplan ist durch die Entartung der Welt gestört und gefährdet; Elohim an sich, in seiner Transcendenz ist dabei nicht interessirt. Aber wer anders als Elohim kann die Welt zerstören? wer anders hat das Recht und die Macht dazu, als ihr Schöpfer? Jehovah gewiss auch, aber nicht in seiner Abstraktion vom Schöpferbegriff, nicht Jehovah an sich, sondern nur insofern und weil er identisch ist mit Elohim.

Ferner Jehovah ist der Gott der Mitte, der Entwicklung, die zwischen Anfang und Ende liegt, durch welche der Anfang zum Ende geführt wird, und das Ende mit dem Anfang wieder zusammenschliesst, — Elohim ist der Gott des Anfanges und des Endes, die Fülle aller Kräfte, die im Anfang potentiell, im Ende aber eventuell vorliegen. Wird das Gericht der Fluth nur als Mitte betrachtet zwischen dem Anfang und einem noch weiter hinausliegenden Ende der Entwicklung, als Mittel, den Anfang zum Ende zu führen, als Uebergang zu einem neuen Anfang, so gehört es in das Bereich jehovistischer Umrahmung; — wird dies Gericht, durch welches die alte Welt unterging, eben nur als Ende dieser alten Welt, als Rückkehr zum ersten Anfang gedacht, so trägt es elohistischen Charakter an sich.

Dieser doppelte Gesichtspunkt ist aber durch den Zusammenhang und die Gruppirung des Stoffes nahegelegt. — Mit dem Beschluss, die Welt zu verderben, enden die Tolèdot 'Adam, mit der Ausführung des Beschlusses beginnen die Toledot Noach. Der Rathschluss der Fluth gehört aber wesentlich noch zum Abschluss jener und

würde nicht in diese hineinpassen. Die Toledot 'Adam erzählen, dass und wie es soweit kam, dass eine Fluth nöthig wurde, und wie Gott sich dazu verhielt. Dabei sind Noah's Zeugungen nicht betheiligt, darum konnte der Beschluss der Fluth nicht in das neue Sefer Toledot aufgenommen werden, er gehörte wesentlich noch in das frühere, das damit schliessen musste; denn bei der Ausrichtung des Beschlusses waren die Zeugungen Noah's gar sehr betheiligt. Zwischen Beschluss und Ausrichtung desselben muss also die Gränzscheide für die Toledot 'Adam und die Toledot Noach liegen. Aber — wie wir schon dieselbe Bemerkung bei K. 4, 25. 26 machten — um den Toledot 'Adam einen befriedigenden Schluss zu geben, um beim Ende dieser Gruppe nicht den Eindruck zu hinterlassen, dass es nun ganz und gar aus sei; um vielmehr das Bewusstsein zu wecken, dass dies beschlossene Ende der alten Welt der Durchgang zum Beginn einer neuen Welt sei, schliesst sie mit den Worten: „Noah aber fand Gnade vor Jehovah.“ Ganz demselben Zwecke dient der Gebrauch des Namens יהוה in der Geschichte des göttlichen Rathschlusses Vs. 3. 5. 8. Weil Jehovah der Gott der Mitte, der Entwicklung, des Heils ist, wird das Gericht, das er beschliesst, unter den Gesichtspunkt der Mitte und des Mittels gestellt, es erscheint als Durchgang zu einem neuen Anfang.

Der vorige Abschnitt war von Elohim ausgegangen und bei Jehovah angelangt, der neue fängt wieder mit Elohim an. Der eine schloss mit der Reue und der Herzensbekümmerniss Gottes (6, 6) über den nöthigen Untergang der Welt, — mächtige und tiefergreifende Gedanken! Wie würde dazu der bei aller Fülle, die er umschliesst, doch abstrakte, bei aller Majestät, die er prädicirt, doch kalte Name Elohim gepasst haben? Anders beim neuen Abschnitt. Schon weil es ein neuer Abschnitt ist, weil ein neuer Ansatz der Erzählung beginnt, tritt sie kälter, ruhiger, gemessener auf. Der Kampf im Herzen Jehovah's ist durchgekämpft. Jehovah ist zum ruhigen und erhabenen Standpunkte Elohims zurückgekehrt. Das ist schon durch Vs. 7 ff. angebahnt, denn in Vs. 7 ist Vs. 6 überwunden. Jehovah ist zum Anfang zurückgekehrt: es reuet ihn, dass er die Menschen geschaffen, durch die Reue wird Jehovah wieder zu Elohim, der die alte Welt vertilgt und eine neue schafft, — denn Reue ist das Zurückgehen zum — und

Wiederanknüpfen an den Anfang. Im Folgenden kann er darum nur als Elohim auftreten.

---

3. Das dritte Buch der Zeugungen. Die Toledot Noach.

Gen. 6, 9 — 9, 29.

Sehen wir uns zuvörderst um nach dem *status quo* der neuern Kritik, so bezeichnet uns Tuch*) K. 6, 9—22; 7, 11—8, 19; 9, 1—17. 28. 29., als die unter sich wohlzusammenhängenden Bestandtheile der Grundschrift. Alles Uebrige erscheint ihm als Einschiebsel spätrer Redaktion, wohin auch die letzten Worte von 7, 16 gehören. Stähelin**) stimmt im Allgemeinen mit Tuch überein, nur scheidet er aus der Grundschrift noch 7, 23 aus und gesteht, über den Ursprung von 8, 6—12 noch immer zu zweifeln.

Zuerst also wird als *fremdartiger Bestandtheil*

Kap. 7, 1—10

ausgeschieden. Mit welchem Rechte? Verschiedenheit der Darstellungs- und Ausdrucksweise, worauf sonst immer das erste und bedeutendste Gewicht gelegt wird, ist durchaus nicht vorhanden. Im Gegentheil ist die Aehnlichkeit der Anordnung, des Styles und der Diktion dieses Abschnittes mit dem vorangehenden 6, 9—22 (so wie mit den nachfolgenden Abschnitten der Grundschrift) so gross und augenfällig, wie sie in zwei derselben Quelle angehörigen Stücken nur immer sein kann. Und schreibt man hier dieser Aehnlichkeit dasselbe Gewicht zu, wie sonst, so ist nichts unabweisbarer als die Anerkennung der Abfassungseinheit beider Abschnitte. Diese grosse und augenfällige Verwandtschaft leugnen auch die Gegner nicht weg, folglich ..... doch der vorkommende Jehovahname duldet es durchaus nicht, diese Folge zu ziehen. Daher muss wieder zu dem alten, bequemen Mittel, dass der Kritik aus allen ihren Nöthen heraushilft, gegriffen werden. — Tuch sagt (S. 142): „Wenn der Ergänzer 7, 1—10 den bestimmtern Befehl Gottes einschaltet, so copirt er genau wieder die

---

*) A. a. O. S. LIII ff. und S. 139 ff.

**) A. a. O. S. 42. 43.

Grundschrift, damit überall, wie nothwendig, der Erfolg dem Befehl entspreche. Noach soll Vs. 1 in die Arche gehen, und הַתֵּבָה mit dem Artikel, vgl. Vs. 7. 9; K. 9, 18., weist auf die K. 6, 14—16 bekannte Arche zurück. Noach ist Vs. 1 ein Mann צַדִּיק בַּדּוֹר הַזֶּה, wie ihn die Grundschrift K. 6, 9 einen אִישׁ צַדִּיק תָּמִים בְּדֹרֹתָיו nennt. Beschreibt er die Thiere beiderlei Geschlechts, so sagt er Vs. 2 אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ, aber Vs. 3. 9 זָכָר וּנְקֵבָה, wie die Grundschrift immer *). Vertilgen will Gott alle Wesen von der Erde, und er sagt Vs. 4 וּמָחִיתִי אֶת־כָּל־הַיְקוּם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה, buchstäblich hinübergenommen aus Vs. 23. Ja sogar אלהים läuft ihm Vs. 9 vgl. 6, 25 mit unter in einer Phrase, die sich eng an 6, 22; 7, 16 anschliesst. Im 600. Lebensjahre Noach's tritt nach Vs. 6 die Fluth ein, wie es sich Vs. 11 bestätigt; 40 Tage und 40 Nächte soll es regnen Vs. 4, wie es Vs. 12 zutrifft, und die Sieben bei Bestimmung der reinen Thiere Vs. 2—3 ist auch in der Grundschrift 8, 10 ff. eine öfter wiederkehrende Zahl. Ist somit das Abhängigkeitsverhältniss des Ergänzers von der Grundschrift erwiesen, so hört die unter allen Umständen anzuerkennende Harmonie als eine beabsichtigte und in der Natur der Sache begründete auf, gegen die Trennung der heterogenen (?!) zu beweisen." — Die aufgeführten Analogien liessen sich übrigens noch vermehren, vgl. 7, 5 mit 6, 22; 7, 8 mit 6, 20; 7, 9 mit 7, 15.

Die vorstehende Argumentation hätte nur dann einiges Gewicht, wenn das Verhältniss des Verfassers der „Grundschrift" zum Jehovahnamen, wie es Tuch erkannt haben will, zugestanden und ausser Streit wäre, obwohl auch dann noch das hier dem „Ergänzer" untergelegte Bestreben, sich durch einen ganzen Abschnitt hindurch consequent in Form und Sache, in Diktion und Styl an die „Grundschrift" anzuschliessen, gegen welches die sonstige, ihm zugeschriebene, freiere und sorglose Bewegung und formale Unabhängigkeit von der „Grundschrift" einen auffallenden Kontrast bildet, auch dann noch den unbefangenen Kritiker bedenklich machen müsste. Mit der zuversichtlichen Behauptung, dass die Harmonie als eine beabsichtigte die Heterogeneität des Ursprungs beweise, ist die Sache wahrlich nicht abgemacht, und wenn als Grund dieser Harmonie

*) Vgl. meine Beiträge I, §. 63—72.

angegeben wird: „Damit überall wie nothwendig der Erfolg dem Befehle entspreche,“ so kann das einerseits mindestens in demselben Masse bei einer einheitlichen Abfassung Anwendung finden, und andrerseits werden wir berechtigt sein, diesen Kanon nicht allein bei diesem einzigen Einschiebsel, sondern auch bei allen andern in Anwendung zu bringen, und daran seine Wahrheit zu messen. Denn geht der Ergänzer hier darauf aus, durch Copie der Ausdrucksweise der Grundschrift, Einheit in die verschiedenartige Darstellung zu bringen und eine Congruenz der Absicht und des Erfolges hervorzubringen, so wird ihn dies Bestreben auch bei allen andern Einschiebseln, mit welchen er die „Grundschrift“ unter-, zwischen- oder überbaut, geleitet haben müssen; — und dann würde er bei seiner hier und sonst bewiesenen Geschicklichkeit im Copiren und Nachahmen wohl die Operationen der Kritik von vorn herein unmöglich gemacht haben.

So lange die beiden Momente, aus welchen die Duplicität der Abfassung in der Genesis hauptsächlich erwiesen werden soll, nämlich einerseits der Unterschied im Gebrauche der Gottesnamen und andrerseits die Verschiedenheit der Darstellung, Sprache und Diktion, nur Hypothesen und Behauptungen, die an sich noch des Erweises bedürfen, sind, — so lange können natürlicherweise beide Momente nur von Gewicht sein, wo sie einander nicht, wie hier, widerstreiten oder sich gegenseitig aufheben. Wir sind vollkommen berechtigt, die Sache umzukehren, und zu sagen: Weil hier in einem Abschnitte, der in Sprache, Styl und Ausdrucksweise, in Form und Inhalt alle charakteristischen Merkmale der Grundschrift an sich trägt, der Jehovahname angewandt ist, so ist die natürlichste und zunächstliegende Folgerung daraus die, dass die Behauptung der Kritik, die Grundschrift vermeide consequent den Jehovahnamen bis zu Exod. 6, 3., sich nicht bewähre. Ja, wäre dies noch der einzige Fall, dass der Jehovahname sich auf eine für die Kritik so unbequeme Weise in einer Umgebung einstellt, die nach allen sonstigen Merkmalen entschieden auf die „Grundschrift“ hinweist, so könnte man die Aushülfe der Kritik noch allenfalls so hingehen lassen. Aber dem ist keineswegs so, der Fall wiederholt sich häufig genug; — wir haben schon einen solchen bei 5, 29 gehabt, werden unten bei 7, 16 wieder auf einen solchen stossen, und dasselbe wird uns im weitern Ver-

lauf unsrer Untersuchung noch öfter begegnen. Wollte man aber grade in der Häufung der sprachlichen und sachlichen Analogien und Beziehungen einen Verdacht begründet sehen, so erklärt sich diese Häufung völlig natürlich aus der Sache selbst, ebenso natürlich wie sich z. B. dieselbe Häufung in 7, 11—22 im Vergleich mit K. 6, 9—22 und 8, 1—19 erklärt.

Bei diesem Stande der Dinge, wo die beiden sonst entscheidenden Momente sich gegenseitig aufheben, und die conservative Kritik wenigstens mit demselben Rechte die Einheit, wie die negative Kritik auf ihrem Standpunkte die Duplicität behaupten kann, können wir die Entscheidung nur in einem dritten, von den beiden fraglichen unabhängigen, Momente suchen. Ein solches glaubt Stähelin aufgefunden zu haben. Dieser Kritiker behauptet *): „Zwar hält sich dieser Abschnitt so viel als möglich an die Sprache der Grundschrift, aber die Unterbrechung der Erzählung scheint mir doch ganz bestimmt auf einen andern Verfasser hinzuweisen, wozu noch kommt, dass 8, 20—22 sich offenbar auf dieses Einschiebsel bezieht, diese Verse aber dem Verfasser der zweiten Legislation zuzuweisen sind.“ Das zweite hier aufgeführte Argument hat für uns keine Beweiskraft, denn wir können mit demselben Rechte aus der Beziehung von 8, 20 ff. auf unsern Abschnitt beweisen, dass auch diese Parthie wie 7, 1—10 auf den Verfasser der „Grundschrift“ zurückzuführen sei. Von Bedeutung wäre aber allerdings die Behauptung, wenn sie nachweisbar wäre, dass K. 7, 1—10 den Kontext *unterbreche* und dadurch sich als Einschiebsel verrathe.

Mit der Behauptung einer Unterbrechung des Kontextes ist es aber bei einer Schrift des hebräischen Alterthums und vornehmlich auch bei der Genesis eine eigne Sache, wozu doch eine grössre Akribie, so wie Vor- und Umsicht erforderlich ist, als die gegnerische Kritik mit ihrer leicht hingeworfenen und nicht begründeten Beschuldigung bewiesen hat. Die Gesetze unsrer Logik, unsre Anschauungs-, Denk- und Darstellungsweise können wenigstens nicht als unbedingte Norm der Prüfung in Beziehung auf diesen Punkt so ohne Weitres gebraucht werden.

Der Abschnitt 7, 1—10, so sagt man, kann ausgeschieden werden, ohne dass irgend eine Lücke oder Abge-

*) Vgl. a. a. O. S. 43.

rissenheit des Gedankens oder der Form hervortrete, folglich unterbricht er den Kontext: Grundes genug, ihm die Authentie abzusprechen. Dass eine solche Folgrung höchst voreilig und namentlich bei der Genesis, wie überhaupt bei einer geschichtlichen Darstellung des orientalischen Alterthums, höchst unkritisch sei, sollte kaum noch der Erinnrung bedürfen. Zwischen einem negativen „Sich auch ausscheiden lassen,“ und einem positiven „Den Kontext unterbrechen“ bleibt doch noch ein gewaltiger Unterschied, wenn auch die Kritik ihn ignorirt. Reichte schon Das hin, einen Satz oder Abschnitt als fremdartiges Einschiebsel verdächtig zu finden, dass man ihn auch wegnehmen könne, ohne dass eine auffallende Lückenhaftigkeit, Abgerissenheit oder Unterbrechung der Darstellung sich zeige — was für grossartige kritische Operationen, an die selbst die kühnste und rücksichtsloseste Kritik unsrer Tage noch nicht hinangereicht hat, liessen sich dann beim alten Test. veranstalten! ja welches wissenschaftliche oder belletristische Produkt unsrer Tage liesse sich wohl auftreiben, dass unter dem Messer solcher Kritik nicht zerfetzt werden könnte?

Aber auch die Behauptung an sich ist durchaus nicht im Rechte, sondern vielmehr im entschiedensten Unrechte. Wird der Abschnitt K. 7, 1—10 ausgeschieden, so tritt allerdings eine Lücke hervor, und zwar eine sehr merkliche, die nur Derjenige übersehen oder leugnen kann, der am rein äussern, bloss formalen Zusammenhange sich genügen lässt, und den innern organischen Zusammenhang nicht berücksichtigen will.

Dem Berichte nach, in seiner vorliegenden Composition, erhält Noah zweimal eine göttliche Mittheilung über die bevorstehende Fluth, die eine vor, die zweite nach dem Bau der Arche. Das ist so naturgemäss, dass es durchaus nur so und nicht anders erwartet werden kann und muss. Die *erste* Weisung K. 6, 13 ff. hat einzig und allein die Vorkehrungen zur Errettung Noah's zum Zweck, namentlich den Bau der Arche und etwa noch die Sammlung des nöthigen Speisevorrathes. Alles Uebrige dient nur zur Motivirung des Befehls, eine derartige Arche als Rettungsasyl zu bauen. Die Schildrung des gegenwärtigen Verderbens, die Verkündigung der bevorstehenden Fluth und der Verschonung Noah's soll die Nothwendigkeit des Baues überhaupt darthun, — und der Befehl, von allem Thier ein Paar nebst der nöthigen Speise für dieselben

aufzunehmen, soll einerseits die Anordnungen über die Grösse und die innre Einrichtung der Arche begründen, andrerseits aber auch dazu auffordern, schon jetzt, bei Zeiten, die Sammlung der Speisen zu veranstalten, denn auch dies gehört ja, wie der Bau selbst, lediglich zu den Vorkehrungen. Wenn es nun Vs. 22 heisst: „Und Noah that Alles, was ihm Gott gebot," so versteht sich von selbst, dass darunter nur der Bau der Arche und die Sammlung der Speisen (vielleicht auch die Sammlung der Thiere selbst) gemeint ist, — denn weiter hatte ihm Gott vorerst nichts geboten.

Bezieht sich nun 6, 9—22 bloss auf die Vorkehrungen, welche Noah *lange vor* dem Eintritt der Fluth auszurichten beginnen musste, so wird ein Jeder, der nur einigermassen mit der Geschichtserzählung des alten Test. vertraut ist, *nach* Vollendung dieser Vorkehrungen und *vor* dem wirklichen Eintritt der Fluth selbst eine neue göttliche Offenbarung an Noah erwarten müssen, die sich bestimmter über die bevorstehende Katastrophe auslasse. Noah weiss aus der frühern Mittheilung nur, *dass* eine Alles Lebendige vertilgende Fluth eintreten werde, er weiss aber nicht *wann?* und an *welchem* Tage? Und doch musste er dies wissen und zwar wenigstens einige Tage *vor* dem Eintritt der Fluth, damit bei dem wirklichen (plötzlichen) Eintreffen derselben schon Alles in gehöriger Ordnung sein könne. Dies erfährt er nun durch die *zweite* göttliche Mittheilung K. 7, 1—4, sieben Tage vor dem Einbruch der Fluth. In dieser zweiten Mittheilung wird natürlich die erste vorausgesetzt. Es ist mit keinem Wort vom obwaltenden Verderben, vom Bau der Arche, von der Sammlung der Speisen die Rede, — vielmehr ist die Arche nach K. 6, 22 gebaut und die Speisevorräthe sind aufgespeichert. Es soll dem Noah jetzt nur bestimmt gesagt werden, *wann* die Fluth, nämlich binnen sieben Tagen, und *wie* sie eintreffen werde, nämlich durch vierzigtägigen Regen. Die früher schon mitgetheilte Bestimmung, von allen Thiergattungen ein Paar aufzunehmen, wird durch die neue Bestimmung, von allen reinen Thieren sieben Exemplare aufzunehmen, erweitert *). Bei der geringen Anzahl der

*) Aller Wahrscheinlichkeit nach geht die Bestimmung der Reinheit oder Unreinheit der Thiere hier nicht auf das Essen, sondern auf das Opfern derselben. Es geht dies aus der deutlichen Beziehung

reinen Thiere konnte diese nachträgliche Bestimmung weder Störung noch Schwierigkeit verursachen, — und passender ist sie für die zweite Mittheilung aufbewahrt, weil sie hier mehr hervortritt, weil die erste nur einen mehr präliminarischen und summarischen Charakter hatte. Wie zum Schluss der ersten göttlichen Weisung 6, 22, so heisst es nun auch hier zum Schluss der zweiten 7, 5: „Und Noah that Alles, was Jehovah ihm gebot" — jedoch mit dem ebenfalls sehr angemessenen Unterschied, dass die Ausführung des zweiten Befehles, weil sie weit mehr Interesse darbietet, als die an sich ganz interesselose Zimmermeisterarbeit, die der erste Befehl fordert, recht anschaulich geschildert wird (Vs. 6—10). Hier gewinnt nun die Darstellung einen Ruhepunkt, um einen neuen Ansatz zu nehmen, von dem wir den Bericht über den Einbruch der Fluth selbst erwarten. Aber nach Weise orientalischer Geschichtsdarstellung *) wird der dem Verfasser so interessante und richtige Einzug in die Arche nochmals in aller Breite und Anschaulichkeit und zum Theil mit denselben Worten als unmittelbare Einleitung zum Einbruch der Fluth wiederholt **). — Grade diese Breite und malerische Anschaulichkeit, diese Wiederholungen in K. 7, 6—10 im Vergleich

---

von 8, 20 auf unsern Abschnitt und nicht minder aus 9, 3 hervor, wonach das Fleischessen erst nach der Sündfluth (vgl. K. 1, 29) gestattet wird.

*) Vgl. die treffenden Analoga, welche Ewald in s. Schrift: Die Composition der Genesis S. 170. 171 aus Abulfeda beigebracht hat.

**) Wer dennoch diese Wiederholungen verdächtig findet, den verweisen wir zuvörderst darauf, dass grade bei der Sündfluthsgeschichte der Grundschrift dasselbe Phänomen sich ebenfalls findet, und zwar für unsern Geschmack bis zur Ermüdung. Dann mögen Drechsler's treffende Worte hier noch einen Platz finden (a. a. O. S. 99): „Die hebräische Darstellungsweise bewegt sich mit dem Charakter der Grandezza. Dagegen kennt sie nicht jene Gewandtheit der Verarbeitung, jene Geübtheit kurz zu berühren, andeutend anzuknüpfen, kennt nicht jenen Reichthum gefälligen Abwechselns. Der Hebräer, will er einen Gedanken als wichtig hervorheben, wiederholt ihn gradezu; — will er etwas, dessen schon Erwähnung geschah, nochmals berühren, so bringt er es eben ohne Weitres wieder. Namentlich wendet er dieses einfache Mittel schlichter Wiederholung dann an, wenn Neues angeknüpft werden soll. Und so kann es oft geschehen, dann nämlich, wenn es darauf ankommt, mehr einzelne Züge hervorzuheben, dass die Erzählung, weil alsdann die Hauptsache immer gradezu wiederholt wird, gar nicht von der Stelle zu rücken scheint." Wie er dies nun im Einzelnen bei der ganzen Sündfluthsgeschichte schlagend nachweist und durchführt, muss bei ihm selbst nachgelesen werden.

mit 7, 12 ff., die sonst immer die Grundschrift im Gegensatz zum Ergänzer charakterisiren sollen, führen auch vom gegnerischen Standpunkt dahin, diesen Abschnitt auf die Grundschrift zurückzuführen. Und statt, dass die Kritik sich damit aushilft, die Gleichheit in der Sprache, Diktion, Styl und Darstellung für Kopie der Grundschrift auszugeben, hätte sie sich vielleicht besser die andre ebenfalls ihr zu Gebote stehende und gebrauchte Auskunft, der Ergänzer habe bloss das Jehovah in diesem Abschnitte interpolirt, bedient.

Aus dem Voranstehenden wird zur Genüge hervorgehen, dass zwischen 6, 22 und 7, 11 eine zweite göttliche Weisung im Wesentlichen grade von dem Inhalte, den 7, 1—10 darbietet, erwartet werden müsse, und dass, wenn man 7, 1—10 ausscheidet, allerdings eine recht fühlbare Lücke eintritt, die es nicht gestattet 6, 22 als in der ursprünglichen ersten Redaktion sich unmittelbar an 7, 11 anschliessend zu denken.

Den nächsten angeblichen Zusatz zweiter Hand sollen die Schlussworte in

Kap. 7, 16:

„Und Jehovah schloss hinter ihm zu“ darbieten. Dass sie den Zusammenhang unterbrächen, wird Niemand behaupten wollen, vielmehr wird zugegeben werden müssen, dass sie an diesem Orte vollkommen angemessen und zweckmässig seien. Von einer sprachlichen Verschiedenheit kann bei diesen drei Worten auch nicht die Rede sein. Die Kritik ist also zur Exclusion dieser Worte nur durch das Jehovah veranlasst worden. Darüber später das Nähere.

Kap. 7, 23

gehört nach Tuch der Grundschrift an, nach Stähelin aber dem Ergänzer. Zu dieser Bestimmung glaubt sich der Letztre berechtigt durch das vorkommende מחה und das יקום grade wie 7, 4. Wir haben uns über diesen Vers schon oben bei 6, 1—8 ausgesprochen.

Ebenso lässt Tuch der Grundschrift

Kap. 8, 6—12,

über welche Stähelin gesteht noch immer zu zweifeln, doch scheint er geneigt, sie dem Ergänzer zuzuweisen, weil die seltene Infinitivform יבשת an יכלת in Num. 16, 16

erinnere. Wir halten dies für ein sehr unbedeutendes Argument und wenden uns zu

Kap. 8, 20—22.

Von diesem Abschnitt sagt Stähelin: „Diese Verse sind dem Verfasser der zweiten Legislation zuzuweisen, denn Vs. 21 redet von einem über die Erde ausgesprochenen Fluche wie 3, 17; 4, 12; — auch darf man wohl sagen, der Gedanke, des Menschen Herz sei verdorben von Jugend auf, weise auf eine Art von Erbsünde hin, wozu K. 3 den Schlüssel giebt. Allerdings treffen wir sonst im Pentateuch den Ausdruck ריח ניחוח nur im ersten Gesetzescyklus, allein dies Wort kann doch nicht gegen die übrigen Merkmale zeugen, — auch steht es nie so absolut wie hier. ניחוח hat nie den Artikel, so dass mir unsre Redeweise als ein Produkt der Opfergesetze des Levitikus erscheint, sie voraussetzt und sich aus ihm entwickelt hat."

Die Schwäche und Unsicherheit dieser Argumentation springt ohne unser Zuthun in die Augen. Dass übrigens diese Verse vortrefflich in den Zusammenhang passen, und darum wenigstens ein gutes Vorurtheil für ihre Ursprünglichkeit erwecken, liegt am Tage. Wenn man, wozu Alles nöthigt, das Opfer nicht erst mit dem Levitikus entstehen und beginnen lässt (wie ja auch die „Grundschrift" den Jakob opfern lässt K. 46, 1), sondern es als einen uralten Ritus ansieht, dessen Ursprung sich in die Anfänge des Menschengeschlechtes verliert, so werden wir voraussetzen müssen, dass die erste Handlung Noah's, nachdem er die Arche verlassen, ein Opfer war; — und wenn uns im Folgenden berichtet wird, dass Gott mit Noah einen Bund geschlossen habe, so werden wir, um eine Basis für denselben zu gewinnen, zu derselben Voraussetzung getrieben, der unsre Verse entsprechen. — Ueber die Beziehung auf K. 3 vgl., was wir bereits zu K. 6, 5 gesagt haben.

Als letztes Einschiebsel des Ergänzers in unser Sefer Toledot wird

Kap. 9, 18—27

bezeichnet, worüber sich Stähelin also auslässt: „Was endlich K. 9, 18—27 betrifft, so finde ich in ihnen den Verfasser der zweiten Legislation, da wir in diesem Abschnitt einen Fluch antreffen wie K. 3 und 4; — Vs. 26.

27 das Suffix מוֹ haben, wie Exod. 23, 32 und öfter Exod. 15. *)."

Beide Argumente sind äusserst schwach. — Das Suffix מוֹ finden wir nicht in Exod. 23, 32 **). In Exod. 15 findet es sich allerdings öfter. Aber dass dies Suffix nur beim Ergänzer vorkommt, begründet noch keine Berechtigung, zwei verschiedene Verfasser anzunehmen. Der Gebrauch dieses Suffixes ist nämlich ausschliesslich dichterisch ***). Die poetischen Stücke des Pentateuches sind aber mit der einzigen Ausnahme von Gen. 49 sämmtlich dem Ergänzer angewiesen (Gen. 4, 23 ff; 9, 25—27; Exod. 15; Num. 21, 14. 15; 21, 17. 18; 21, 27—30; 23, 7—10; 23, 18—24; 24, 3—9; 24, 15—19; Deut. 32, 1—43; 33, 2—29). Dass nun in dem einzigen poetischen Stücke, das man der Grundschrift gelassen hat, in Gen. 49, dies Suffix nicht vorkommt, kann ebensowenig ein Präjudiz gegen die Abfassungseinheit zwischen diesem Abschnitt mit dem poetischen Stücke in unserm Abschnitte abgeben, als man in dem Fehlen dieses Suffixes in Num. 21—24 kein Hinderniss gefunden hat, diese Stücke mit denen in Gen. 9, 25—27 und Exod. 15 von ein und demselben Verfasser abzuleiten. — Uebrigens ist auch mehr als wahrscheinlich, dass solche poetische Stücke wie Gen. 9, 25—27 nicht erst vom Verfasser der Genesis gedichtet, sondern in der Volkstradition bereits vorgefunden worden sind, — und schon deshalb erscheint es unangemessen, aus dem sprachlichen Charakter solcher Stücke zu argumentiren.

Wo möglich noch schwächer ist das andre Argument. Wo der Inhalt der Erzählung einen Fluch mit sich bringt, da giebt sie ihn, und wenn die Grundschrift keinen solchen darbieten würde, so könnte doch auch daraus nichts bewiesen werden. Aber so ist es nicht. Auch K. 49, 3—7,

---

*) Tuch bemerkt noch S. LXIX: „Der Ergänzer lässt von Noah bereits den Weinbau betrieben werden K. IX, 20, wo die Grundschrift kaum erst der Menschheit Fleischgenuss verstattet K. IX, 3." und findet darin die Meinung bestätigt, dass der Ergänzer alle Kultur der spätern Zeiten in die frühern verlege. Aber einmal finden wir hier nur die ersten Anfänge des Weinbaues, und dann ist der Weinbau in Gen 1, 29 mit eingeschlossen, während das Fleischessen eben darin ausgeschlossen ist.

**) Sollte vielleicht Deut. 32, 23 oder Vs. 32 gemeint sein, wo sich das Suffix מוֹ allerdings findet?

***) Vgl. Ewald ausführl. Lehrb. S. 459.

in einem Abschnitt, der der Grundschrift angehören soll, wird sehr stark und zweimal in einem Athem geflucht, und vergleichen wir den Fluch in Gen. 9, 26. 27 einerseits mit K. 3. 4 und andrerseits mit K. 49, so kann es gar keine Frage sein, auf welcher Seite die Wageschale sinken wird. Dort flucht Gott über den Menschen, hier segnet und flucht, grade wie in K. 9, ein Vater über seine Söhne, und verkündigt ihnen beidemale unter der Form des Segens und Fluches die zukünftigen Schicksale ihrer Nachkommen. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, dass bei Anwendung der kritischen Principien Stähelin's die Thatsache Zeugniss ablegt für die Einheit von Gen. 9 und Gen 49.

Wenn Tuch *) bemerkt, dass sich an die hier mitgetheilte Sage ein nationales Interesse anschliesse, so ist dies allerdings nicht abzuleugnen, indessen wird ja wohl der Verfasser der Grundschrift dieselbe Stellung zu den Kanaanitern eingenommen haben, wie der Ergänzer.

Was den Zusammenhang betrifft, so bemerkt Tuch a. a. O.: „An jeder andern Stelle hätte die Notiz unpassend gestanden.“ Auch dies ist richtig, kann aber ebensosehr der Geschicklichkeit des ursprünglichen Verfassers, wie der eines Ergänzers zu Gute kommen. Doch wollen wir versuchen, auch positiv, vom Standpunkt der Einheit aus, die Plan- und Zweckmässigkeit des Berichtes an dieser Stelle nachzuweisen. Wir haben schon früher mehrfach die Bemerkung gemacht, dass der Verfasser es liebt, zum Schluss eines Sefer Toledot darauf aufmerksam zu machen, dass es mit der in dem vorgelegten Sefer berichteten Entwicklung nicht zu Ende ist und zugleich anzudeuten, wie und wo im Folgenden die Entwicklung einen andern und neuen Gang nehmen wird. Dadurch greift das beendete Sefer Toledot, das ein in sich abgeschlossenes Ganze bildet, in das folgende hinüber und die einzelnen Bücher gewinnen in ihrer Zusammenreihung den Anschein einer zusammenhängenden Kette. So wird hier schon auf die Bevorzugung Sems in der Erwählung Abrahams hingewiesen und der Bericht vom Segen und Fluch Noah's steht nach Plan, Zweck und Stellung ganz parallel der Notiz von Seth und Enos in K. 4, 25. 26, so wie der Bemerkung, dass Noah Gnade vor Gott gefunden in K. 6, 8.

*) Tuch Comment. S. 141.

Wir werfen noch einige prüfende Blicke auf die angeblichen

Partien der Grundschrift
(K. 6, 9—22; 7, 11—22; 8, 1—5. 13. 16—19; 9, 1—17)

in diesem Sefer Toledot. Als charakteristische Spracheigenthümlichkeit dieser Stücke, durch welche sie der Grundschrift zugewiesen werden, führt Stähelin an *): זכר und נקבה 6, 19; 7, 16; למינה 6, 20; 7, 14; פרה und רבה 8, 16; 9, 1. 7; — worüber und wogegen wir schon früher das Nöthige beigebracht haben **). — Ausserdem noch בעצם 7, 13; הקים ברית 6, 18; 9, 9. 17; למשפחתיהם 8, 19 wie so häufig in den Musterrollen Num. 1; und לדרת עולם 9, 12, welches an das לדרתם des ersten Gesetzescyclus erinnere. — Die Hervorhebung des

בְּעֶצֶם in Kap. 7, 13.,

stützt sich auf eine frühere Bemerkung bei Stähelin S. 17: „Hin und wieder findet sich in den der ersten Legislation zuzuweisenden Gesetzen auch die Formel בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה Exod. 12, 17; Levit. 23, 21. 28. 29. 30., sonst aber nie in den gesetzlichen Stellen des Pentateuchs.“ Die Formel findet sich ausser den genannten Stellen noch Exod. 12, 41. 51 und Gen. 17, 23. 26 im Gebiete der „Grundschrift,“ — aber auch wenigstens einmal im Bereich „der zweiten Legislation,“ nämlich Deut. 32, 48. Ein normirendes Gewicht glauben wir ihr nicht zugestehen zu können. — Ebenso wenig können wir die Redensart

הֵקִים בְּרִית in Kap. 6, 18; 9, 9. 17

als charakteristisch anerkennen. Nur in zwei Abschnitten kommt sie zu wiederholten Malen vor, und zwar beidemal, wo wirklich ein neuer feierlicher Bund aufgerichtet wird, nämlich in der Sündfluthsgeschichte ll. cc. und bei der Einführung der Beschneidung Gen. 17, 7. 19. 21., wohin auch Exod. 6, 4 rubricirt, da diese Stelle sich wörtlich an Gen. 17, 1 ff. anlehnt. Ausserdem kommt die Formel im Pentateuch noch vor Levit. 26, 9, — aber auch im Gebiete der zweiten Legislation, nämlich Deut. 8, 18. Was aber

*) A. a. O. S. 42.

**) Vgl. unsre Beitr. I, S. 79—93.

allerdings das gegnerische Argument, das an sich nicht viel auf sich hat, zu verstärken scheint, ist eine Bemerkung, welche Stähelin später S. 45 beibringt, nämlich, dass der „Ergänzer" für dieselbe Sache einen andern Ausdruck habe, כרת ברית Gen 15, 18; Exod. 24, 8; 34, 10. 27., der, von Gott gebraucht, nirgends im Bereiche der ersten Legislation vorkomme. Die Sache hat ihre Richtigkeit, beweist aber durchaus nicht, was sie beweisen soll. Wir müssen auch hier auf den Unterschied der synonymen Bezeichnungen zurückgehen. Der Ausdruck הקים ברית wird im alten Test. nur von einem Bunde mit Gott gebraucht, wahrscheinlich weil in dem הקים eine Festigkeit und Dauer (בְּרִית עוֹלָם Ezech. 16, 60) ausgesprochen ist, wie sie einem bloss menschlichen Bunde nicht zuzukommen scheint. Dagegen wird die Formel mit כרת auf beiderlei Beziehung angewandt. Sie ist also allgemeinerer Art und verhält sich indifferent gegen den Begriff der Dauer und Festigkeit, die die andre in sich fasst. Daraus ergiebt sich für die jedesmalige Wahl unter beiden Ausdrücken Folgendes: הקים kann nur gebraucht werden, wo von einer feierlichen göttlichen Bundschliessung, deren ewige Dauer recht absichtlich hervortreten soll, die Rede ist, wie bei dem Bunde mit Noah Gen. 6 u. 9 und bei dem Bunde der Beschneidung Gen. 17. כרת dagegen wird gebraucht, wo kein besonderes Interesse obwaltet, jene Seite besonders hervorzukehren, oder wo eines Bundes mit Gott in allgemeinerer Rede mehr beiläufig gedacht wird, wie z. B. häufig im Deuteronomium und in Exod. 34, 10. 27., oder wo in den begleitenden Umständen eine besondre Auffordrung liegt, grade כרת zu wählen, wie in den beiden andern von Stähelin angeführten Stellen Gen. 15, 18., Exod. 24, 8., wo in dem vorangegangenen Opfer, als der Basis der Bundschliessung, grade das vorlag, was dem Ausdruck überhaupt seine Entstehung gab. Vgl. Gen. 15, 10 die Zertheilung der Opferthiere und Exod. 24, 6. 8 die Theilung des Opferblutes in zwei Hälften.

Ein sehr schwaches, ja absolut nichtiges Argument ist die Berufung auf den Ausdruck

לְמִשְׁפְּחֹתֵיהֶם K. 8, 19.

Allerdings kommt derselbe sehr oft in den Musterrollen Num. 1—4. 26 etc. vor, beim „Ergänzer" aber ungleich seltner, — jedoch nur aus dem sehr einfachen Grunde, weil

derselbe keine Musterrollen und Volkszählungen hat. Wo der „Ergänzer" ihn aber gebrauchen kann, da gebraucht er ihn ebenso geläufig und unbedenklich, wie die Grundschrift, z. B. Gen. 10, 18. 32; 12, 3. 14. 28; 24, 38. 40. 41; Num. 11, 10. — Oder soll etwa die charakteristische Eigenthümlichkeit in dem Suffix oder der Präposition liegen?

Unvergleichlich bedeutender erscheint die Berufung auf das

לְדֹרֹת עוֹלָם in K. 9, 12.

Denn die Bestimmung, dass ein Gebot oder Institut für alle künftigen Geschlechter bindend sein solle, kehrt in den gesetzlichen Abschnitten, welche der ersten Legislation angewiesen sind, in dieser und vielen ähnlichen Formen überaus häufig wieder, während sie sich in der That bei keinem einzigen Gesetze und keinem einzigen Berichte aus dem Bereiche „der zweiten Legislation" in der Art findet. Auch in der Genesis, wo sie sich nur noch K. 17, 7. 9. 12 bei der Einsetzung der Beschneidung findet, gehört sie der „Grundschrift" an. Auf den ersten Blick scheint diese Thatsache den Vertheidiger der Einheit sehr in die Enge treiben zu müssen. Und in der That, so lange man die Sache nur von Aussen ansieht, muss man an einer günstigen Lösung dieses Problems verzweifeln. Um so eklatanter schwinden aber auch hier alle Schwierigkeiten, sobald man den äussern, mechanischen Standpunkt der Betrachtung verlässt, um die Worte auch nach ihrem Sinn und Inhalte in's Auge zu fassen.

Zunächst machen wir darauf aufmerksam, dass die fraglichen Formeln der Natur der Sache nach nur da Anwendung finden, wo irgend Etwas, das auch für die Nachwelt noch geltend oder bindend sein soll, festgesetzt oder eingerichtet wird. Wir werden sie also vorzugsweise nur in gesetzlichen Abschnitten, dagegen wenig oder gar nicht in geschichtlichen Abschnitten erwarten dürfen. Da nun aber der sogenannten zweiten Legislation in den mittlern Büchern des Pentateuches nur zwei rein gesetzliche Abschnitte und noch dazu von verhältnissmässig sehr geringem Umfang angewiesen sind, nämlich Exod. 20 — 23 und 24, 11 — 26; in den geschichtlichen Abschnitten dieser Legislation aber nicht die Einsetzung einer für die künftigen Geschlechter bindenden Institution berichtet ist, — so wird die Verwundrung über das Nichtvorkommen solcher For-

meln im Gebiete des „Ergänzers“ schon sehr herabgestimmt werden müssen. Noch ungleich günstiger gestaltet sich für uns die Sachlage, wenn wir berücksichtigen, dass diese Formeln auch im Bereiche der „ersten Legislation“ sehr ungleich vertheilt sind. Während sie in einzelnen Gesetzesgruppen sich ausserordentlich häufen, z. B. in Exod. 12, 14. 17. 24. 42. 43; 30, 8. 10. 21. 31; Levit. 10, 9. 13. 14. 15; 23, 14. 21. 31. 41; Num. 15, 14. 15. 21. 23. 38; 18, 8. 11. 19. 23 u. s. w., kommen sie in andern Gesetzesgruppen, die ebenfalls der Grundschrift zugewiesen sind, gar nicht vor. Eine solche Formel fehlt gänzlich in den Gesetzesgruppen Exod. 15 u. 16. In K. 27 (Vs. 21) und K. 28 (Vs. 43) kommt sie nur einmal vor; — sie fehlt wiederum Exod. 35—39, und steht in K. 40 nur einmal (Vs. 15). In Levit. 4. 5. 8. 9. 11—14. 18—20. 24. 27 fehlt sie ganz, obschon in allen diesen Kapiteln, wenn man die Sache äusserlich betrachtet, vielfach dazu Gelegenheit gegeben war. Fehlt nun in so ausgedehnten Gesetzesgruppen, die an Umfang um das zehn- und zwanzigfache die paar Gesetzesgruppen der „Ergänzungsschrift“ übertreffen, jede derartige Formel, ohne dass wir dadurch zur Verdächtigung derselben berechtigt seien, — wie könnte es auffallend erscheinen, dass sie in jenen beiden einzeln gesetzlichen Abschnitten, nämlich Exod. 20—23 und 24, 11—26 gleichfalls fehlt?

Für den Standpunkt unsrer Gegner, der bloss zählt, ohne zu wägen, müsste diese Darlegung des Thatbestandes schon genügen. Uns genügt sie aber nicht. Wir müssen auch nach den Gründen forschen, warum denn bei einigen Gesetzen und Gesetzesgruppen die Formel steht, bei andern fehlt, hier sich so sehr häuft und dort vereinzelt ist. Kann denn der Grund dieser verschiedenen Vertheilung nicht im Inhalte liegen? Ja muss er nicht da zu suchen sein? Hat der Kritiker nicht die Aufgabe, sich vor Allem erst hierüber in's Klare zu setzen, ehe er auf die äussre formelle Thatsache Hypothesen baut? — Verfolgen wir aber diesen Weg, so tritt die Nichtigkeit des gegnerischen Argumentes im klarsten Lichte hervor.

Gen. 17 finden wir die Formel bei der Einsetzung der Beschneidung, Exod. 12 in absonderlicher Häufung bei der Einsetzung der Passahfeier, Exod. 24 bei der Einweihung der Priester (Vs. 9. 28. 42., vgl. Exod. 40, 15); Exod. 30, 8. 10. 21. 31 bei den priesterlichen Geschäf-

ten im und am Heiligthum; Exod. 21, 13. 16 bei der Einschärfung des Sabbathgesetzes, — im ganzen Levitikus unzähligemal bei lauter Gesetzen, welche die Priester und das Heiligthum betreffen. Ebenso Num. 15, 14. 15. 21. 23 von den Opfern, Vs. 38 von den Zizith; Num. 18, 8. 11. 19. 23 vom Amt und Verrichtung der Priester; Num. 19, 10. 21 vom Opfer der rothen Kuh, — und so ist durchgehend an allen Stellen, wo eine solche Formel vorkommt, aussschliesslich nur vom *Heiligthum* und *Kultus*, durchaus aber *nie* von allgemein sittlichen, bürgerlichen und polizeilich-staatlichen Gesetzen die Rede. Die Gesetzesgruppen Exod. 20—23 und 24, 1—26 enthalten aber fast nur Gesetze der letztern Art. (Die sehr wenigen Beziehungen auf den Kultus, die gelegentlich mit unterlaufen, sind aber nur gelegentlich, nicht *ex professo*, und werden, auch davon abgesehen, vielfach durch die Bemerkung aufgewogen, dass auch die Gesetzesgruppen der „ersten Legislation" nicht immer und allenthalben, wo Kultusgesetze auftreten, die Formel gebrauchen, wozu namentlich der Levitikus sehr viele Belege giebt.) — Dass also hier die Formel nicht vorkommt, ist ganz nach der Analogie der „Grundschrift," und der Kritiker ist so wenig befugt, aus diesem Fehlen gegen die Einheit der Abfassung zu argumentiren, dass er vielmehr, wenn die Formel auch hier vorkäme, grade daraus ein Argument gegen die Einheit entnehmen könnte.

Die Thatsache von der alleinigen Anwendung der Formel auf das Gebiet des Kultus ist durch die obigen Nachweisungen constatirt. Es fragt sich noch, welches denn der innre Grund dieser Erscheinung sei. Dieser liegt offenbar darin, dass die Kultusgesetze durch diesen Zusatz als besonders wichtig und das eigentliche Wesen des theokratischen Verbandes constituirend vor den andern hervorgehoben und ausgezeichnet werden sollen. Alles das, was Israel vor den andern Völkern als Jehovah's Volk und Eigenthum bezeichnet und auszeichnet, die Beschneidung, der Sabbath, das Passah, das spezifisch Israelitische an den Opfern, den Festen, dem Priesterinstitute, den priesterlichen Verrichtungen, dem Heiligthum u. s. w. wird auf diese Weise in der Gesetzgebung hervorgehoben, *nie* aber andre Bestimmungen, die nicht als unterscheidende Merkmale des Volkes der Wahl angesehen werden können.

Noch Eins könnte Bedenken erregen, — dies nämlich, dass im ganzen Deuteronomium, wo doch auch vielfach von Kultusgesetzen die Rede ist, eine derartige Formel fehlt. Indess auch dies Bedenken ist nicht von grosser Bedeutung. Das Deuteronomium hat überhaupt einen ganz andern Standpunkt als die mittlern Bücher. Im Allgemeinen giebt es nicht Gesetze, sondern schärft — (nebst nachträglichen Modifikationen und Erweitrungen, wie sie durch veränderte Zeit und Umstände nöthig geworden sind) die schon gegebenen recht eindringlich ein. Es spricht nicht in statarisch-legislatorischer, sondern in beweglich-paränetischer Form. Die Bestimmung, dass einem Gesetze für alle Zukunft bindende Kraft zukommen solle, passt aber vorzugsweise und recht eigentlich nur für die eigentliche und erste Gesetzgebung, weniger für eine paränetische Einschärfung desselben. Auch tritt statt der allgemeinern und unbestimmtern Verpflichtung „für alle künftigen Geschlechter" hier im Angesicht des ersehnten heiligen Landes die bestimmtere und dem Charakter der Rede mehr angemessene Verpflichtung ein, alle Gebote und Rechte zu thun „im Lande, darin ihr kommen werdet, dass ihr es einnehmet" u. d. m. z. B. Deut. 4, 1. 5. 14. 25; 6, 1; 12, 1 etc., so wie die ebenfalls bestimmtere und eindringlichere Verpflichtung, die Gebote ihren Kindern und Kindeskindern einzuschärfen K. 4, 9; 6, 2. 7 etc.

Schliesslich berühren wir noch eine unsern Abschnitt betreffende Bemerkung Tuch's *). Darin nämlich, dass „die Grundschrift" in

Kap. 6, 14

dem Noah von Gott alle Verhältnisse zum Bau der Arche angeben lässt, während der Ergänzer schon mit den ersten Generationen den Ursprung der Künste und Handwerke K. 4, 20. 22 nachweise, Kain schon eine Stadt bauen lasse und alle technische Fertigkeit schon bei Babels Erbauung voraussetze K. 11, — sieht Tuch die Ansicht bewahrheitet, dass „die Grundschrift" das Alterthum viel kunstloser auffasse, der „Ergänzer" hingegen alle Kultur der spätern Zeiten schon in die Urzeit hinübertrage. Indess handelt es sich bei der göttlichen Weisung und Beschreibung der Arche ja nicht um Beschreibung der technischen

*) Dessen Comment. S. LXIX.

Handgriffe, nicht um eine Belehrung, wie das Eisen zu schmieden und das Holz zu behauen sei etc., vielmehr werden alle diese technischen Fertigkeiten als bekannt vorausgesetzt. Noah versteht schon die Schmiede- und Zimmermannskunst; die „Grundschrift“ setzt also ebenso sehr wie der „Ergänzer“ den Ursprung der Künste und Handwerke in die Urzeit. Oder liegt etwa darin, wenn der Bauherr dem Baumeister die Dimensionen, die er dem zu erbauenden Hause geben soll, vorschreibt, ein Zweifel an technischer Fähigkeit und Geschicklichkeit des Letztern? Dieselbe Grundschrift lässt ja auch in weit spätrer Zeit, in der ohne Zweifel alle diese technischen und architektonischen Fertigkeiten längst allgemein verbreitet waren, nichts destoweniger doch noch dem Mose von Gott alle Verhältnisse zum Bau der Stiftshütte angeben (Exod. 25 ff.). — Doch vielleicht hat Tuch sein Argument auch nur schief ausgedrückt, vielleicht wollte er sagen: der Ergänzer lässt seine Bauten ohne Beschreibung des Risses oder Planes ausführen, die Grundschrift hingegen lässt Gott immer genau den Plan dazu vorschreiben, — sehr richtig, aber doch nur bei den Bauten, die auf ausdrücklichen Befehl Gottes, also auch nach seinem Plane gebaut werden sollen; und der „Ergänzer“ würde es in gleichem Falle wohl ebenso gemacht haben.

Dagegen machen wir darauf aufmerksam, dass in

Kap. 9, 4

die „Grundschrift“ ganz nach Weise des „Ergänzers“ das Verbot des Blutessens aus Levit. 17, 12 schon in die Urzeit versetzt. Wir sehen also, dass es mit der Behauptung Tuch's und Stähelin's, die Grundschrift unterscheide sich dadurch vom Ergänzer, dass dieser die Anordnungen des Levitismus schon in die früheste Zeit versetze, während die Grundschrift sie historisch treuer erst in der mosaischen Zeit entstehen lasse, nichts auf sich hat. Wie hier das Verbot des Blutessens, so werden auch sonst oft genug in der Grundschrift und ebenso oft wie beim „Ergänzer“ einzelne Bestandtheile der mosaischen Gesetzgebung als schon in früherer Zeit vorhanden dargestellt, z. B. das Sabbathsgesetz in K. 2, 3., die Beschneidung in K. 17, die Opfer in K. 46, 1., die Trankopfer in K. 35, 14 u. d. m.

Ein ähnliches Argument liefert

K. 6, 12.,

denn hier wird (wenigstens in eben dem Masse wie K. 3, 8) ein Herabkommen Gottes vorausgesetzt, und wenn dies dort nach Stähelin *) als charakteristisches Merkmal des Ergänzers geltend gemacht werden konnte, so werden wir nach gegnerischen Principien auch hier den „Ergänzer“ in Anspruch nehmen müssen.

Als auf einen zwingenden Beweis, dass auch für die Grundschrift die von der Kritik ausgeschiedenen Stücke K. 2—4 vorhanden gewesen sein müssen, machen wir hier nochmals, als am geeigneten Orte, auf die völlig abrupten, unvermittelten und unbegreiflichen Schildrungen des allgemeinen Verderbens in diesem Sefer Toledot aufmerksam, die, wie wir schon früher ausführlich gezeigt haben **), die Geschichte vom Sündenfall voraussetzen und sich auf ihn beziehen.

Nicht minder schlagend ist der sehr absonderliche Ausdruck

נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים בְּאַפָּיו in K. 7, 22.,

denn derselbe lehnt sich buchstäblich und so express, wie nur möglich, an K. 2, 7: וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים an und beruht ebenso sehr auf einer eigenthümlichen Anschauungs- als Ausdrucksweise. Vielleicht wird man aber entgegnen, dass dort — K. 2, 7 — ausschliesslich vom Menschen die Rede sei, hier aber die Thiere mit eingeschlossen seien, — und man könnte dann im Gegentheil auf Grund dieser Bemerkung in diesen Worten eher eine auf Verschiedenheit der Abfassung führende Divergenz der Anschauung finden. — Allein dass in 7, 22 die Thiere mit eingeschlossen seien, ist eine Voraussetzung, die erst noch zu erweisen wäre, durchaus aber nicht erwiesen werden kann, vielmehr durch den zu vollkommner Sicherheit constatirten Sprachgebrauch auf's bestimmteste ausgeschlossen wird. Dies zu beweisen ist unsre nächste Pflicht.

Der Ausdruck נְשָׁמָה bezeichnet immer und ausnahmlos die Menschenseele grade im Gegensatz zur Thierseele. Instruktiv für den obwaltenden Sprachgebrauch sind besonders Jos. 11, 11. 14 und Deut. 20, 16—18. Dort im Buche Josua (besonders Vs. 14) wird berichtet,

*) Vgl. a. a. O. S. 41 und unsre Beitr. S. 119.

**) Vgl. was wir oben beim ersten Sefer Toledot und ausführlicher noch in den Beiträgen §. 55—58 darüber gesagt haben.

dass die Israeliten bei Erobrung kanaanitischer Städte alles Vieh (בהמה) unter sich vertheilt (auch die Pferde gelähmt, nicht getödtet Vs. 6. 9), aber alle Menschen (רַק אֶת־כָּל־הָאָדָם) mit der Schärfe des Schwertes getödtet hätten, so dass Nichts übrig geblieben sei, was Odem hatte (לֹא הִשְׁאִירוּ כָּל־נְשָׁמָה). Dass hier נשמה das Menschenleben und zwar ausschliesslich und im Gegensatz zum Thierleben bezeichnet, versteht sich aus dem Zusammenhang ganz von selbst. — Ebenso Deut. 20, 16—18. Dort wird Vs. 16 der Befehl gegeben כל־נשמה auszurotten; Vs. 17 wird specificirt, was unter diesem Ausdruck zu subsummiren sei, nämlich die Bewohner Kanaans, die Hethiter, Amoriter etc., und als Zweck wird Vs. 18 angegeben, „dass sie euch nicht lehren die Gräuel ihrer Götter.“ Dass auch hier die Thiere durch den Ausdruck כל־נשמה ausgeschlossen seien, leuchtet ein und wir bedürfen es kaum, zur Ausschliessung alles Zweifels daran, auf Vs. 14 hinzuweisen, wo ausdrücklich befohlen wird, alles Vieh unter sich zu vertheilen. Der hier mit gesetzgebender Macht vorliegende Sprachgebrauch geht aber durch das ganze alte Test. hindurch. Man vgl. Jos. 10, 40; I Kön. 15, 29; 17, 17; Jes. 2, 22; 42, 5; 57, 16; Hiob 4, 9; 24, 4; 27, 3; 32, 8; 33, 4; 34, 14; Psalm 150, 6; Prov. 20, 27; Dan. 10, 17. Ausserdem wird das Wort nur noch anthropomorphistisch von Gott gebraucht II Sam. 22, 16; Jes. 30, 33; Hiob 37, 10; Psalm 18, 16.

Klarer kann also nichts sein, als dass nur dem Menschen, nie und nirgends aber dem Thiere eine Neschamah zugeschrieben wird. Wir sind also schon durch den Sprachgebrauch unabweisbar genöthigt, das Wort auch in Gen. 7, 22 so zu fassen. Dasselbe ergiebt sich aber fast mit derselben Unabweisbarkeit aus dem Kontext selbst. Wo nur in der Sündfluthsgeschichte Menschen und Thiere zugleich gemeint sind, werden sie constant bezeichnet als כָּל־בָּשָׂר אֲשֶׁר־בּוֹ רוּחַ חַיִּים. So Gen. 6, 17 und 7, 15. Warum sollte der Verfasser in K. 7, 22 davon abweichen und sie noch durch den Zusatz נשמה näher bestimmen, wenn wirklich dadurch keine nähere Bestimmung gegeben werden sollte? Eine רוּחַ חַיִּים kommt allem Fleische zu, Menschen und Thieren. Eine נִשְׁמַת־רוּחַ חַיִּים bezeichnet aber das Menschenleben in seiner Gemeinsamkeit wie in seiner wesentlichen Verschiedenheit vom Thier-

leben. — In Vs. 21 war das Thierleben mit malerischer Breite geschildert und zum Schluss noch „und alle Menschen“ ganz nackt hinzugefügt. Die Harmonie der Darstellung duldet aber diese Nacktheit nicht, auch der kurze, dürre Ausdruck „und alle Menschen“ muss noch weiter ausgemahlt und umschrieben werden, und das geschieht Vs. 22. Vs. 23 fasst nun wieder die Gesammtheit aller in den beiden frühern Versen getrennten Wesen zusammen *).

So können wir also nicht umhin, in dem נשמת־רוח חיים באפיו Vs. 22 eine wörtliche Anlehnung an 2, 7 anzuerkennen, und zwar eine solche, wo man sich nicht mit der beliebten Auskunft, dass der Ergänzer die Grundschrift „copirt“ habe, helfen kann. Diese Beziehung zwischen 2, 7 und 7, 22 weist aber mit mehr Gewicht auf die Abfassungseinheit hin als zwanzig angeblich charakteristische, aber durch den Inhalt gebotene und vom Inhalt getragene sprachliche Analogien zwischen Grundschrift und Grundschrift, oder Differenzen im Ausdruck zwischen Grundschrift und Ergänzer.

Wir haben noch

die Vertheilung der Gottesnamen

in unserm Sefer Toledot zu berücksichtigen. Schon bei Gelegenheit der vorigen Gruppe haben wir ausführlich nachgewiesen, wie und warum der Gebrauch des Namens Elohim für die Sündfluthsgeschichte im Allgemeinen angemessener ist. Hier haben wir nun noch das dazwischen auch vorkommende Jehovah als Ausnahme zu begründen und zu rechtfertigen, d. h. ein specielles Interesse des Verfassers nachzuweisen, das ihn veranlassen konnte, von dem vorherrschenden Gebrauch des Elohim abzuweichen. Schon unsre Vorgänger, namentlich Hengstenberg **) und Drechsler ***) haben dieser Fordrung Genüge geleistet. In

Kap. 7, 1 ff.

tritt zuerst bei dem nachträglichen Gebote, von den reinen

---

*) Danach wird auch Delitzsch (Bibl. proph. Theol. Lpzg. 1845 S. 190) seine entgegenstehende Behauptung retraktiren müssen, und der von ihm getadelte Beck (Seelenlehre S. 9) behält völlig Recht.

**) Dessen Beiträge II, S. 333 ff.

***) A. a. O. S. 103 ff.

Thieren nicht zwei, sondern sieben Exemplare aufzunehmen, der Name Jehovah ein. Das Interesse dieses Wechsels ergiebt sich aus der Vergleichung mit 8, 20—22, wo ebenfalls unter Anwendung des Jehovahnamens berichtet wird, dass Noah von allem reinem Thiere nach beendigter Fluth geopfert habe. „Es war ziemlich," sagt Hengstenberg, „dass der, welchem die Opfer dargebracht wurden, vorher dafür sorgte, dass sie dargebracht werden konnten. Das vorhergehende Gebot hinsichtlich der Thiere geht aus der allgemeinen Sorge des Schöpfers für die Erhaltung hervor. Dieser specielle Nachtrag gehört eigens dem persönlichen und offenbaren Gotte an. Demgemäss auch der Bericht über die Ausführung: K. 6, 22: „Und Noah that nach Allem, das Elohim ihm befohlen, also that er." — Dagegen K. 7, 5: „Und Noah that nach Allem, das Jehovah ihm befohlen;" — in Vs. 9, wo noch einmal das Allgemeine berichtet wird, dass alle Thiere, reine und unreine, paarweise in das Schiff genommen werden ohne Rücksicht auf die Anzahl der Paare, wieder: „wie Elohim dem Noah geboten." Von diesem letzten Elohim in 6, 9 sagt Tuch (S. 142), es sei dem Ergänzer, aus dem Bestreben, sich in Form und Sache möglichst an die Grundschrift anzuschliessen und die Ausrichtung dem Befehl entsprechend darzustellen, mit untergelaufen. Die vollkommene Angemessenheit des Wechsels in 7, 5 und 7, 9 muss also auch Tuch anerkennen.

Auffallender noch erscheint der plötzliche Wechsel in

Kap. 7, 16:

„Von allem Fleisch gingen hinein, wie Elohim geboten hatte, und Jehovah schloss hinter ihm zu." Hier finden wir (mit Drechsler) den Grund des Wechsels in der anthropomorphistischen Fassung der Schlussworte des Verses. Elohim ist der abstrakte, transcendente, über alle menschliche und kreatürliche Lebensform unendlich erhabene Gott; es konnte daher unmöglich gesagt werden: „Elohim schloss hinter ihm zu." Aber Jehovah ist der menschlich sich gestaltende Gott, der auf menschliche Weise sich zum Menschen herablässt, auf menschliche Weise mit ihm verkehrt und sich den menschlichen Lebensformen mancipirt hat.

Der Wechsel in dem Segen und Fluche Noah's über seine Söhne

Kap. 9, 25—27

ist ebenfalls leicht zu erklären. An Sem soll sich Jehovah verherrlichen, an Japhet und dessen Wachsthum aber Elohim. Jenes geschieht durch specielle Offenbarung, dieses ist bloss Aeussrung allgemeiner Vorsehung. „Es blitzt hier," sagt von seinem Standpunkt treffend Tuch*), „zuerst in den allgemeinsten Umrissen der Gedanke durch, den der Ergänzer alsbald in der Patriarchengeschichte deutlicher ausspricht, dass aus Sem's Schosse das Heil den Völkern kommen werde." Welcher andre Gottesname hätte also wohl bei dem Segen über Sem gebraucht werden können? — und dass es grade darauf ankomme, tritt um so deutlicher hervor, als die Ausrichtung des Segens über Japhet nicht dem Jehovah, sondern dem Elohim anbefohlen wird. Vgl. noch Hengstenberg's Erörtrungen in seiner Christologie Bd. 1 und Beiträge II, 334 ff.

Noch könnte man einwenden, dass in

Kap. 9, 1—17.,

wo die feierliche Bundstiftung Gottes mit Noah berichtet wird, der Name Jehovah, der diesen Bund doch aufrecht erhalten und zum Ziele führen müsse, zu erwarten sei. Aber der Abschnitt bewegt sich seinem Inhalte nach durchaus nur auf elohistischem Boden. Man vgl., um sich davon zu überzeugen, mit diesem Abschnitt Gen. 1, 22. 26. 28. 29. Stand dort mit Recht Elohim, so war derselbe Gottesname auch hier unerlässlich. Elohim, der allmächtige Schöpfer aller Dinge, muss zuvörderst die natürlichen Bedingungen und Potenzen der Entwicklung darstellen, dann erst kann Jehovah, als ein Faktor der Entwicklung, in die Entwicklung selbst eintreten. Man halte uns nicht die Bundschliessung Gottes mit Abraham K. 15, 18 entgegen, wo nicht Elohim, sondern Jehovah es sei, der die Bedingungen der Bundschliessung darstelle; denn dort liegt die Sache anders, als in unserm Abschnitte. Gen. 9 kehrt zum Anfange, zu K. 1 zurück, um die zerstörte natürliche Basis für die neue Entwicklung wieder darzustellen. K. 12 ff. kehren aber nicht wieder zum Anfang zurück. Es ist hier reiner Fortschritt, daher auch nur der Gott des Fortschrittes und der Entwicklung am Platze war. Aber beim

*) Comment. S. 193.

zweiten Stadium der Bundschliessung Gottes mit Abraham K. 17 tritt aus ähnlichen Gründen wie K. 9 der Name Elohim wieder ein. Vgl. unten.

---

4. Das vierte Buch der Zeugungen. Die Toledot Bne-Noach.

Gen. 10, 1 — 11, 9.

Ueber diesen Abschnitt hat die negative Kritik vielfach hin und hergeschwankt, und ist bis auf diese Stunde noch nicht zur Einigung gekommen. Tuch *) betrachtet das ganze zehnte Kap. mit Astruc, Eichhorn, de Wette u. A. als jehovistisch; Ilgen und Gramberg schrieben es dem Elohisten zu; Movers **), dem Stähelin folgt, lässt die Grundlage elohistisch, aber vom Ergänzer erweitert sein. Als solche jehovistische Ergänzungen betrachten Beide 10, 8—19. 21. 24—30, Stähelin auch noch Vs. 32. — K. 11, 1—9 wird dagegen einstimmig als Einschiebsel des Jehovisten angesehen.

Die Berechtigung zur Scheidung des

Kap. 10.

motivirt *Movers* durch Folgendes: „In der Elohimquelle werde die Abstammung der personificirten Völker angezeigt durch בן, in der Jehovahquelle durch ילד, statt dessen der ältre Schriftsteller anderswo das Hifil הוליד zu gebrauchen pflege.“ Ueber den Wechsel des *Kal* und *Hifil* haben wir schon früher gesprochen. Die Berufung auf den Wechsel von בֵּן und יָלַד ist aber so schwach, dass selbst Stähelin, der gewiss keine sprachliche Verschiedenheit, die nur irgend einigen Schein hat, vorüberlässt, sie hat fallen lassen. — Gegen die Bemerkung, dass von der Ausbreitung der Völker in den Zusätzen נפץ (10, 18, wie 9, 19; 25, 13; 11, 8. 9), in der Elohimquelle aber נפרד (10, 5. 32) stehe — ist zu bemerken, dass weder K. 10, 18 noch 9, 8. 9 נפץ sondern פוץ und 25, 13 (das übrigens nicht dem Ergänzer, sondern der Grundschrift zugewiesen ist) keins von beiden steht; ferner dass פרד ausser 10, 5. 32 *nur noch* in

---

*) Comment. S. 196 ff.

**) A. a. O. S. 102 ff.

der „Jehovahquelle“ vorkommt, nämlich Gen. 2, 10; 13, 9. 11. 14; 25, 23; vgl. Gen. 30, 40 — und Deut 32, 8. — „Ferner,“ sagt Movers, „werden in den ältern Bestandtheilen unsres Kapitels die Völkernamen als Personen im Singular angeführt, in den andern im Plural.“ Das ist gradezu irrig, denn in den „ältern“ steht Vs. 4 Kittim und Dodanim im Plural, und in den „Zusätzen“ Vs. 15 Zidon und Chet — und Vs. 26—29 eine ganze Reihe von Namen im Singular. — Am meisten Gewicht scheint Movers darauf zu legen, dass in den angeblichen Zusätzen mehrere Völker von Sem abgeleitet werden, die nach der ältern Quelle von Ham abstammen, „vgl. Havilah Vs. 7 und 29, Saba Vs. 7 und 28; Lud Vs. 22 und 13; — vgl. Dedan Vs. 7 und K. 25, 3.“ Das letztgenannte Beispiel von Dedan ist aber zu streichen, da, wenn überhaupt an eine Scheidung der Bestandtheile in der Genesis zu denken ist, das 25. Kap. gewiss der Grundschrift zuzuweisen ist*), folglich der Widerspruch innerhalb einer und derselben ursprünglichen Schrift statt findet, — ein Beweis, dass auch die doppelt vorkommenden Namen in K. 10 von ein und demselben Verfasser herstammen könnten. Ueberhaupt kann es aber nicht als unmöglich erwiesen werden, dass bei verschiedenen Völkern sich hin und wieder nicht auch einmal dieselben Namen wiederfinden sollten. Wenn das Argument überhaupt von Geltung sein kann, so kann es nur die Historicität des Kapitels, nicht aber seine Einheit verdächtigen, — und jene sicher zu stellen, liegt hier ausser unserm Berufe, ist auch von Hävernick, Ranke, Hengstenberg etc. ebensowohl wie von Bertheau und Ewald geschehen. Wie wenig jene Thatsache gegen die Einheit der Abfassung geltend gemacht werden könne, zeigt eben K. 25, das, wie bemerkt, alle Charaktere der „Grundschrift“ an sich trägt, in Vergleich mit unserm Kap. Während derselbe Verfasser in K. 10 Scheba und Dedan als Nachkommen Ham's, und Aschur als unmittelbaren Nachkommen Sem's aufführt, nennt er in K. 25, 3 einen Scheba und einen Dedan, so wie gewisse Aschurim als Nachkommen Abrahams von der Ketura. Spricht dies nun nicht gegen die Einheit, warum sollten denn die ganz analogen Erscheinungen innerhalb des K. 10 die Einheit ausschliessen? Oder sollte der Verfasser von 25, 3 wirklich der Meinung ge-

*) Vgl. Tuch l. c. S. 410 ff. und Stähelin l. c. S. 48.

wesen sein, die obscuren Aschurim, die er hier als Nachkommen Abrahams aufführt, seien mit dem welthistorischen Assur in K. 10 identisch, und somit Assyrien von Abrahams Nachkommen bevölkert uud benannt!!

Ferner soll sich, behauptet Movers, „der charakteristische Sprachgebrauch der Jehovahquelle in den ausgeschiedenen Zusätzen des K. 10 auffallend kund geben: vgl. 10, 8 mit 4, 26; 6, 1; 9, 20; — 10, 8 mit 6, 4; — 10, 9 mit 4, 21. 22; — 10, 19. 30 mit 13, 10; 19, 22 — 10, 21 mit 4, 26; 4, 3. 22.“ Von diesen Beispielen hat Stähelin bereits die beiden vorletzten 10, 9 und 10, 19. 30 fallen lassen; woran er gewiss weisslich that. Was Movers mit der Vergleichung von 10, 9 mit 4, 21. 22 gemeint hat, lässt sich weder einsehen noch errathen. Mit der Hinweisung auf 10, 19. 30 vgl. 13, 10; 19, 22 ist dagegen wahrscheinlich der eigenthümliche Gebrauch des בֹּאֲכָה gemeint. Doch ist die letzte Stelle 19, 22 zu streichen, weil sie gar nicht analog ist. Durchaus analog ist aber Gen. 15, 18 im Gebiete der „Grundschrift.“

Die übrigen Argumente hat auch *Stähelin* aufgenommen. Sehen wir, ob sie als beweisend gelten können. Wir folgen Stähelin's Demonstration. „Die Manier der zweiten Legislation verräth sich Vs. 8, vgl. mit 9, 20; 6, 1.“ Hier findet sich das Verbum חלל für den Begriff des Anfangens, das aber auch im Gebiete der „Grundschrift“ so vorkommt Gen. 44, 12; Num. 17, 11. 12., und namentlich Levit. 21, 9 ganz in derselben Weise wie Gen. 10, 8 für den Anfang einer fortdauernden Handlung.

„Auch treffen wir Vs. 9 גבור, in der Genesis nur noch 6, 4.“ Das Wort kommt überhaupt im Pentateuch höchst selten, ausser den genannten Stellen nur noch Deut. 10, 17, vor. Wir folgern daraus, dass wenn es nicht auffallend erscheint, dass alle übrigen zahl- und umfangreichen Abschnitte des „Ergänzers“ das Wort nicht haben, man auch aus dem Fehlen desselben in der „Grundschrift“ nicht viel argumentiren könne.

„Dann ist Vs. 21 wie 4, 26 und גם הוא findet sich ebenso 4, 4.“ Aber das emphatisch gebrauchte גם mit nachfolgendem Pronomen findet sich so häufig und gleichmässig in beiderlei Abschnitten, dass darin keine charakteristische Eigenthümlichkeit gesucht werden kann, z. B. im Gebiete der „Grundschrift“ Gen. 20, 5. 6; 21, 26;

43, 8; 44, 9; 48, 19; Levit 26, 24; Num. 18, 28 etc. — Dass aber 10, 21 und 4, 26 dasselbe Verbum יָלַד damit verbunden ist, kann nur als zufällig erscheinen.

Von einer Unterbrechung des Zusammenhangs durch die auszuscheidenden Stücke kann nicht die Rede sein. So finden wir denn nicht die mindeste Berechtigung, heterogene Bestandtheile anzunehmen.

Tuch's Ansicht, die das ganze Kapitel ausscheidet und dem Ergänzer zuweist, ist schon durch die von Movers und Stähelin angeführten Aehnlichkeiten mit den Abschnitten, die er selbst der Grundschrift zuweist — für seinen Standpunkt — widerlegt. „Aber schlagend gegen den Elohisten," sagt Tuch, „ist das Verhältniss von K. 10. zu K. 11, 10 ff. ... Kap. 10 verhält sich zu K. 11, wie K. 4 zu K. 5." — Ganz richtig! aber wir finden darin einen „schlagenden" Beweis von der consequenten Planmässigkeit des ursprünglichen Verfassers.

„Dort wie hier," fährt unser Commentator fort, „giebt der Ergänzer die Descendenz einfach, während die Grundschrift die Genealogie nach einem chronologischen Systeme ordnet." Allerdings! aber ist es denn unserm doch sonst so scharfsinnigen Gegner nicht möglich gewesen, einen andern natürlichern und näherliegenden Grund dieser Verschiedenheit der historiographischen Manier aufzufinden? Vgl. was wir oben über das Verhältniss der beiden Genealogien in K. 4 und 5, wo eine ähnliche Verschiedenheit sich findet, gesagt haben. — Wäre es nicht gradezu Unverstand, vom Verfasser der Genesis zu fordern, dass er alle seine genealogischen Notizen und Berichte mit derselben Genauigkeit in der Genealogie und Chronologie wie K. 5 und K. 11, 10 ff. habe geben müssen, gleichviel ob sie seinem Interesse sehr nahe oder sehr ferne lagen, — oder im Uebertretungsfalle gewärtig zu sein, die Einheit seiner Person in Zweifel gezogen zu sehen.

„Wie kommt," heisst es weiter, „der Verfasser der Grundschrift dazu, Sem's Nachkommen doppelt aufzuführen?" Darauf antwortet schon Stähelin sehr richtig: „Er giebt sie aber hier (K. 10) nur kurz und allgemein an, während er K. 11, 10—26 die Genealogie der Vorfahren Abrahams speciell darlegt." In der Völkertafel kam es ihm darauf an, einerseits den Semiten ihre Stellung zu den übrigen Völkern, und andrerseits demjenigen Zweige

der Semiten, von dem die Terachiten abstammten, seine Stellung zu den übrigen Zweigen desselben Stammes anzuweisen. In der Genealogie K. 11 handelt es sich aber um Abrahams Abstammung an sich; diese noch speciell aufzuführen war nöthig, weil die summarische Darlegung, welche K. 10 geben konnte, zur Einführung der Geschichte Abrahams durchaus nicht genügte.

Wenn Tuch dann ferner von der „Entbehrlichkeit dieses Kapitels für die speciellen Zwecke der Genesis" redet, so muss der „Ergänzer" wenigstens andrer Meinung gewesen sein. Jedenfalls zeugt diese Behauptung von einer gänzlichen Verkennung der Bedeutung dieses Kapitels für die Zwecke der Theokratie und somit auch der Genesis, über welche Bedeutung Ranke, Drechsler und Baumgarten *) eine bessre Einsicht darbieten.

Den „engen Zusammenhang mit K. 11, 1—9" gestehen wir bereitwillig zu, müssen aber jede Argumentation daraus zu Gunsten der Trennungshypothese für unberechtigt erklären, und sehen vielmehr in dieser engen Zusammengehörigkeit einen neuen Beweis gegen Movers und Stähelin, welche die Haupt- und Grundbestandtheile dieses Kapitels einem andern Verfasser anweisen als Gen. 11, 1—9. Jedenfalls giebt uns Tuch's schliessliche Versichrung, „dass so nichts zum vollständigen Beweise, dass wir hier nur den Ergänzer vor uns haben, fehle," einen neuen Beleg davon, wie die negative Kritik durch Zuversichtlichkeit der Sprache die Mangelhaftigkeit und Schwäche ihrer Gründe zu ersetzen weiss.

Ueber den Zusammenhang und die Beziehungen von K. 10, 1 ff. zu dem unmittelbar Vorangehenden vergl. Ranke a. a. O. I, 183.

Wir wenden uns zur speciellen Beleuchtung des Abschnittes

Kap. 11, 1—9.

Der Werth des Argumentes aus der „etymologischen Deutung" in Vs. 9, welche Stähelin mit Hinweisung auf K. 3. 4, wo auch etymologisirt werde, als Zeugniss

---

*) Vgl. Ranke l. c. I, 181 ff.; Drechsler l. c. S. 116 und Baumgarten Comment. ad h. l. S. 132, — auch mein Lehrbuch der heiligen Geschichte 2te Aufl. Königsb. 1845. § 12 Anm. 3.

für die Abfassung dieses Abschnittes durch den Ergänzer ansieht, ist schon früher von uns ausführlich besprochen worden *). Die Nichtigkeit desselben erweist sich schon daraus, dass im Gebiete der Grundschrift ganz auf dieselbe Weise, in demselben Interesse und nach denselben Grundsätzen oft genug etymologisirt wird, z. B. Gen. 17, 5. 15; 21, 6 31; 23, 17; 25, 7. 10. 18; 49, 8. 16. 18; 50, 11 — und wenn man mit Tuch noch K. 29. 30 der Grundschrift zuschreibt, so haben wir in diesem engen Raume eine ganze Menge von Etymologien, wie sie nirgends beim Ergänzer in dem Masse gehäuft sind. — Aber auch das Etymologisiren ist nicht Sache reiner Willkühr, Laune oder Liebhaberei, weder der Ergänzer noch die Grundschrift etymologisiren immer, wo sich, äusserlich betrachtet, Gelegenheit dazu bot; beide etymologisiren nur bei Personen, deren Wichtigkeit für die theokratische Vorbereitungsgeschichte das *„nomen habet omen“* in's Licht stellte, — und daraus erklärt es sich, wenn in einigen Partien mehr etymologisirt sein sollte, als in andern.

„Das Herabkommen Gottes in Vs. 5 wie Exod. 17. 19. 34“ ist eine Anschauung, die wenn auch nicht immer *κατὰ ῥητόν* doch sehr häufig wenigstens *κατὰ διάνοιαν* im ganzen Pentateuch und auch in den angeblichen Grundbestandtheilen desselben ausgesprochen ist. Und dass es nicht immer ausdrücklich gesagt ist, hat um so weniger Gewicht, als die Gegner sich selbst auch gelegentlich beim Ergänzer mit einem vorausgesetzten Herabkommen z. B. bei K. 3, 8 ff. befriedigt finden. Jede sinnliche Gotteserscheinung, wie z. B. in der Grundschrift K. 17, 1; 35, 9 setzt ein Herabkommen Gottes voraus, wie das auch zum Ueberfluss ausdrücklich in den beiden betreffenden Abschnitten ausgesprochen ist, — denn wenn der Bericht über diese Theophanien mit den Worten schliesst: „Gott fuhr auf“ 17, 22; 35, 13., so versteht sich wohl von selbst, dass die Grundschrift sich gedacht habe: er sei vorher herabgefahren.

Ferner macht Stähelin darauf aufmerksam, „dass Vs. 4. שם in der Bedeutung Ruhm wie K. 6, 4 habe.“ Aber auch die Sache bloss äusserlich angesehen — sollte wirklich von einer unbefangenen und voraussetzungslosen Kritik damit etwas bewiesen sein? Ist es denn so etwas

*) Meine Beitr. I, S. 109 ff.

Absonderliches, Ungewöhnliches und Seltenes, dass das Wort im emphatischen Gebrauche diese Nebenbeziehung hat? Völlig beseitigt wird aber dies Argument durch Num. 16, 2., welchen Vers Stähelin S. 33 der Grundschrift zuweisen muss, und wo sich ganz derselbe Ausdruck wie Gen. 6, 4 אַנְשֵׁי־שֵׁם findet. *)

„Auch scheint פוץ," fährt Stähelin fort, „Vs. 4. 8. 9 auf 9, 19 zurückzuweisen und somit glaube ich mit Sicherheit hier den Verfasser der zweiten Legislation zu finden." — K. 9, 19 steht נפץ, nicht פוץ, — vielleicht ist dies eine Verwechslung mit K. 10, 18., wo wirklich פוץ steht. Allein dasselbe פוץ, das im Pentateuch überhaupt nicht besonders häufig ist, kommt auch Gen. 49, 7., also im Gebiete „der ersten Legislation" vor.

Es leuchtet also ein, dass die angebliche sprachliche Differenz dieses Abschnittes in der That vom geringsten Gewichte ist. Sehen wir nun wie es mit dem *Zusammenhange* steht. Tuch hat anerkannt, dass dieser Abschnitt mit K. 10 im engen Zusammenhange steht. Es kann auch wohl kaum geleugnet werden, und namentlich Ranke **) hat diesen Zusammenhang schlagend nachgewiesen. Wir wollen nicht wiederholen, was dieser ebenso scharfsinnige als sorgfältige und gewissenhafte Forscher a. a. O. so überzeugend dargethan hat, und bemerken nur noch, wie auch dies Sefer Toledot, ähnlich wie die vorangegangenen, sich in diesem Bericht, jetzt wo die Genesis die Völker ganz

---

*) Der Gebrauch des Wortes שׁם in Gen. 6, 4 und 11, 4 scheint uns noch einen tiefern Grund zu haben. Wir meinen nämlich darin eine leise gegensätzliche Anspielung des Appellativums auf das Nomen proprium finden zu dürfen. Dass Sem der Bevorzugte und Auserwählte aus Noah's Söhnen sei, schwebt schon vor der Seele des Verf. von dem Augenblicke an, wo er K. 5, 32 der drei Söhne Noah's erwähnt. Wie so häufig, findet er auch hier das *nomen habet omen* bewährt. Im Gegensatz gegen Den, der Schem heisst und den Gott zum Schem bestimmt hat, lässt er dann die ungöttlichen, sich selbst vergötternden אנשי־שם in 6, 4 u. 11, 4 auftreten. Den Namen und Ruhm, den Gott dem einen Sohne Noah's aufbewahrt und bestimmt hat, (K. 9, 26. 27) wollen diese eigenmächtig durch Gewaltthat und Frevel sich anmassen und an sich reissen.

**) Ranke Unters. I, S. 184 ff. — Vergl. auch Drechsler l. c. S. 116. 117.

und gar ihre eignen Wege gehen lässt, harmonisch abschliesst und abrundet.

Es bleibt uns nur noch die Besprechung

der Gottesnamen

in diesem Sefer Toledot übrig. Auch hier können wir uns kurz fassen. Im ganzen Abschnitt von K. 10, 1 — 11, 9 kommt nur Jehovah vor. Dem frevelhaften, gottvergessenen Uebermuthe Nimrod's 10, 9 und der Thurmbauer in K. 11 tritt der Gott des Heils, der sich seine Heilsplane nicht will stören lassen, entgegen. Die Menschen sind wieder im Begriff, ihm, grade wie K. 6, 1—8., seinen Plan und sein Werk zu zerstören, aber er fährt herab und vereitelt ihr übermüthiges Beginnen, nicht durch eine neue Fluth, nicht durch Vertilgung, wie 6, 9 ff. (in diesem Falle hätte ebenso wie dort Elohim das Strafgericht ausführen müssen), sondern dadurch, dass er als Jehovah eingreift und den weitern Fortgang ihrer verkehrten Entwicklung hemmt, aber dies Eingreifen ist kein blosses Gericht, mit dem alle Entwicklung endet und abgeschlossen wird, sondern es ist eine neue Wendung, die der alten Entwicklung gegeben wird, damit sie dennoch zum Ziele geführt werden könne. Bei dem neuen Stadium der Entwicklung, die jetzt beginnt, ist nur Jehovah thätig, nicht Elohim, denn es wird keine neue Potenz, die nur durch schöpferische Allmacht darzustellen wäre, hineingelegt.

---

5. Das fünfte Buch der Zeugungen. Die Toledot Schem.

Gen. 11, 10—26.

„Dass dieser Abschnitt,“ sagt Stähelin, „vom Verfasser von K. 5 herrühre, ist ziemlich allgemein anerkannt.“ Auch wir zweifeln nicht im Mindesten daran. Wir gehen, da diese Gruppe auch sonst gar keinen Anlass zu weitrer Besprechung darbietet, zum folgenden Buche der Zeugungen über, das uns um so länger aufhalten wird.

---

6. Das sechste Buch der Zeugungen. Die Toledot Terach.

Gen. 11, 27 — 25, 11.

Nach Stähelin's Untersuchungen gehören aus dieser Abtheilung der Genesis nur folgende Abschnitte der Grundschrift an: K. 17. 20. 21. 23. 25, 1—11; — alles Uebrige aber der zweiten Legislation. Tuch's mehrfache Abweichungen werden wir gelegentlich beibringen:

Ueber den Abschnitt

Kap. 11, 27—32.,

welchen Tuch ohne Bedenken dem Elohisten lässt, sagt Stähelin S. 44: „Ueber 11, 27—32 wage ich nichts mit Sicherheit zu entscheiden; für die erste Legislation spricht die Ueberschrift Vs. 27 und die Art, wie an den Namen Therah noch einmal seine Nachkommen angeknüpft werden; aber auf der andern Seite treffen wir hier bloss Nachrichten, die sich auf spätre Nachrichten der zweiten Legislation beziehen, und so möchte ich annehmen, dass diese eine kürzre, vorgefundene Notiz etwas mehr ausgeführt haben.“

Unser Abschnitt setzt die Verwandtschaftsverhältnisse Abrahams genau auseinander, — offenbar um die vielfachen Beziehungen, welche die Geschichte Abrahams zu seinen nächsten Verwandten darbietet, schon im Voraus in's Klare zu bringen. Terach unternimmt schon, was Abraham später ausführt, nämlich die Reise nach Kanaan. Aber er stirbt unterwegs und seine Familie bleibt dort, wo er starb, in Haran. Dadurch wird einerseits die Nothwendigkeit des göttlichen Befehles an Abraham und andrerseits der Aufenthalt der Familie Nahor's in Haran, wozu die spätre Geschichte Abrahams und seiner nächsten Nachkommen so oft in Beziehung tritt, motivirt. Durch die Nachricht, dass Loth's Vater, Haran, so früh gestorben sei, wird motivirt, dass Abraham sich seiner annimmt und ihn, als er nach Kanaan wandert, mitnimmt. Diese Beziehungen gehören nun allerdings ausschliesslich den Abschnitten an, welche man dem Ergänzer zuweist. Vgl. die Beziehungen zu Loth in K. 12—14. 19 und die zu Nahor's Familie in K. 22. 24. 28 ff. Diese Thatsache bietet nun sicherlich für Tuch's Ansicht eine unüberwindliche Schwierigkeit dar. Mit den Beziehungen auf Loth sucht er sich noch einigermassen

zu helfen, indem er wenige einzelne Verse, in welchen Loth's Erwähnung geschieht, nämlich 12, 5. 6. 8 und 13, 18 für die Grundschrift zu retten sucht *). Völlig rathlos lässt ihn aber die sorgfältige Darlegung von Nahor's Verhältnissen. — Aber auch Stähelin ist nicht besser berathen, wie denn seine Verlegenheit sich auch deutlich genug ausspricht. Freilich, auch er weiss sich zu helfen. Aber wie? Das alte Universalmittel, das so oft aus der Verlegenheit helfen muss, soll auch hier aushelfen: Ueberarbeitung durch den Ergänzer. Auf die Weise hat die Kritik freilich nichts zu fürchten; alle noch so schlagenden Zeugnisse für die Einheit können damit abgethan werden. Wo die angeblichen Eigenthümlichkeiten beider Bestandtheile, die Vor- und Rückbeziehungen des Einen auf das Andere u. d. m. gar zu deutlich und handgreiflich sind, wo also Jeder, der noch nicht durch die zuversichtliche Sprache der neuern Kritik befangen ist, wenigstens eine zum vorsichtigen ἐπέχειν auffordernde Thatsache erkennen muss, da helfen sofort die Machtsprüche: Absichtliches Anschliessen, Nivelliren und Ueberarbeiten. — Man verarge es uns also nicht, wenn wir in dieser, wie in jeder andern Beziehung der „Grundschrift" auf die „Ergänzungsschrift," ein schlagendes Argument für die Einheit erkennen, — wenigstens so lange, bis uns die anderweitige, angeblich — durchgehende Verschiedenheit der beiderlei Bestandtheile überzeugender dargethan ist, als es bis jetzt geschehen ist.

Wir verlassen diesen Abschnitt mit der Hinweisung auf Ranke **), der die denselben betreffenden Einfälle und Einwürfe früherer Kritiker sorgfältig widerlegt.

„Die enge unter sich zusammenhängenden

Kapp. 12. 13

gehören dem Verfasser der zweiten Legislation an." So *Stähelin* S. 45. Wir beleuchten seine Gründe. „Denn 12, 8; 13, 4 ויקרא בשם יי ist wie 4, 26." — Allerdings. Aber wenn nun, wie wir erwiesen haben, K. 4, 26 mit dem ganzen Abschnitt, dem es angehört, als unentbehrliches Glied der Urgeschichte erscheint und selbst der Grund-

*) Comment S. LV. Anmerk.

**) Dessen Unters. I, S. 192—200.

schrift angehören muss, was folgt dann aus dieser Uebereinstimmung der hier obwaltenden Sprach- oder Anschauungsanalogie? Wenn aber Stähelin unsre dortige Argumentation nicht als beweisend anerkennt, und darum unerwiesene Voraussetzung nennt, was wir als bewiesene Thatsache ansehen, so befindet er sich uns gegenüber ganz in demselben Falle, wie wir ihm gegenüber. Denn auch die Grundlagen seiner Argumentation können wir nur als unerwiesene Voraussetzungen betrachten. So steht also Behauptung gegen Behauptung und Voraussetzung gegen Voraussetzung. — Doch wir wollen unsern festen Standpunkt verlassen und auf den des Kritikers eingehen, indem wir nachweisen, warum die fragliche Formel in den der Grundschrift zugewiesenen Partien kaum erwartet werden darf. Die Art der Gottesverehrung nämlich, die dadurch bezeichnet wird, kann überhaupt nach dem feststehenden Sprachgebrauch (auch ausserhalb des Pentateuches) nur auf Jehovah angewandt werden und darum nur in vorwiegend jehovistischer Umgebung vorkommen, und da solche Partien dem „Ergänzer" zugewiesen werden, so wäre es nicht auffallend und wohl erklärlich, wenn die Formel sich nur beim „Ergänzer" fände. Sie findet sich aber auch in elohistischer Umgebung Gen. 21, 33., wo man freilich wieder mit Gewalt den beschwerlichen Vers eben um dieser Formel willen und nur um ihretwillen exterminirt, trotz des engsten Zusammenhangs mit dem vorangehenden Abschnitt der „Grundschrift." Als Axiom wird festgesetzt, diese Formel charakterisirt den „Ergänzer," denn sie kommt in der „Grundschrift" nicht vor, und daraus gefolgert, wenn sie dennoch in der „Grundschrift" sich findet, sie müsse interpolirt sein!!

„Sodann weist K. 13, 10 („wasserreich wie ein Garten Jehovah's") auf K. 2 zurück" — ebenso wie K. 6, 12 auf K. 3 und wie 7, 22 auf K. 2, 7.

„Vs. 16 hat Aehnlichkeit mit Num. 23, 10." Ist denn die Vergleichung einer grossen Menge mit dem Staube etwas so Abstruses und Absonderliches, dass man darin eine charakteristische und unterscheidende Ausdrucksweise finden müsse? Vgl. z. B. Ps. 78, 27; II Chron. 1 ,9. Gilt diese Bemerkung aber nicht dem Ausdruck, sondern der darin sich aussprechenden Anschauung, so muss entgegnet werden, dass in der Genesis, wo man alle Stücke mit jehovistischem Rahmen dem Ergänzer zugewiesen hat, eine

Verheissung des Inhaltes, wie die vorliegende, als vorzugsweise jehovistischer Natur, auch vorzugsweise nicht in der „Grundschrift," d. h. in elohistischem Rahmen, erwartet werden kann.

„Die Verheissung Gottes, er werde Denen fluchen, die Abraham verfluchen, erinnert an die K. 3. 4. 9, 20. 21 (? wahrscheinlich irrthümlich für 25. 26) ausgesprochenen Flüche." Dass sie auch an die in K. 49 ausgesprochenen Flüche erinnern könne, ebenso gut wie an die in K. 9, 25. 26., denkt unser Kritiker nicht.

„Die Tendenz dieser Verheissung scheint dieselbe zu sein, wie in der Geschichte Bileam's." Allerdings. Aber diese Tendenz ist die Basis der ganzen Genesis und des ganzen Pentateuches.

Wir gehen zu *Tuch's* Behandlung dieser beiden Kapp. über. Als den Ergänzer charakterisirend betrachtet dieser Kritiker noch die ausdrückliche Angabe in 13, 2., dass Abraham Gold und Silber besessen habe*). Allein dasselbe setzt auch die Grundschrift in K. 23 voraus, indem sie den Abraham das Erbbegräbniss um 400 Sekel Silbers kaufen lässt.

Während Stähelin beide Kapp. ganz und ungeschmälert dem Ergänzer anweist, sieht sich Tuch genöthigt, noch einige Verse für die Grundschrift zurückzubehalten**). Ihn nöthigen dazu die Beziehungen der Grundschrift auf Fakta, deren bloss in diesen Kapp. Erwähnung geschieht. Namentlich reisst er 12, 5. 6. 8 und 13, 18 aus ihrem Zusammenhange heraus, um damit etliche Blössen der Grundschrift zu decken, die aber freilich zu gross sind, um dadurch völlig gedeckt zu werden; — und zwar theils um die Angaben in K. 11, 27 nicht ganz müssig und beziehungslos stehen zu lassen, theils auch um eine Basis für 20, 1 und 23, 19 zu gewinnen. Dass durchaus keine andre Berechtigung als die erwähnten Verlegenheiten, auch nicht einmal eine scheinbare, zu dieser Losreissung aufzutreiben ist, stört den Kritiker ebenso wenig, wie die feste und innig verschmolzene Position, welche diese Verse in ihrem jetzigen Zusammenhange einnehmen. Solche Kleinigkeiten kümmern die Kritik nicht. Ihrem anatomischen Messer weichen alle Ligamente.

---

*) Comment. S. LXIX.

**) A. a. O. S. LV Anm. u. S. 288 ff.

Schliesslich machen wir noch darauf aufmerksam, dass, wenn man (wie die Gegner in den Stücken, die sie der Grundschrift zuweisen) nach „Wiederholungen" sucht, man sie auch beim Ergänzer finden kann. Man vgl. z. B. 12, 2. 3. Vs. 7. 8.

„Ueber

Kap. 14.,

sagt *Stähelin* l. c., „gehen die Ansichten gar sehr auseinander, doch scheint man sich dahin zu vereinen, dass dieser Abschnitt, wie wir ihn jetzt haben, vom Verfasser der zweiten Legislation herrühre, worauf der Zusammenhang mit dem Vorigen führt, denn wir treffen Loth V. 12 in Sodom wohnend, wie K. 13 voraussetzt, Abraham aber Vs. 13 bei den Terebynthen von Mamre, wie 13, 18. Auch kann ich nicht umhin, den Ausdruck קנה Vs. 19. 22 mit Exod. 15, 16 עם זו קנית zu vergleichen und עליון treffen wir als Namen Gottes auch Num. 24, 16. Uebrigens scheint es mir nicht sehr bedenklich, wenn auch angenommen wird, unser Abschnitt rühre aus einer uns sonst unbekannten Quelle her. Eine solche finden wir auch Num. 21, 14 citirt."

Auch wir finden die Annahme, dass in K. 14 eine anderweitige Urkunde benutzt oder verarbeitet sei, völlig unbedenklich. Aber diese Annahme ist ebenso wenig, wie die Beziehungen auf das voranstehende Kapitel, mit einer einheitlichen und einmaligen Redaktion der ganzen Genesis unverträglich. — Die beiden Stellen ll. cc. mit קנה sind gar nicht einander analog. Gen. 14, 19. 22 ist das Wort in ganz ungewöhnlicher Weise gebraucht *(jure creationis)*; Exod. 15, 16 aber steht es im ganz gewöhnlichen und häufig vorkommenden Sinne *(jure emtionis)*. — Dass der Gottesname עליון auch noch Num. 24, 16 vorkommt, beweist nichts. Wäre es ein ausschliesslicher Lieblingsausdruck des Ergänzers, so würde er auch sonst bei ihm sich finden. Es müssen bewusste oder unbewusste Gründe obgewaltet haben, dass er ihn ll. cc. gebrauchte und sonst nicht, und dieselben Gründe des Nichtgebrauches — bei einem Gegenstande, dessen so überaus häufig erwähnt werden musste — können auch bei den der Grundschrift angewiesenen Partien vorausgesetzt werden. Ueberhaupt kann doch unmöglich aus der Thatsache, dass ein und derselbe Ausdruck an zwei oder drei Stellen und sonst nicht mehr in einem Bu-

che vorkommt, auf Verschiedenheit der Verfasser dieses Buches geschlossen werden. — Ebenso wenig trifft die Hinweisung auf Num. 21, 14., wenn auch in Gen. 14 eine fremde, sonst unbekannte Quelle aufgenommen sein sollte. Im Gegentheil könnte man eher so schliessen: Der Verfasser von Gen. 14 nimmt fremdartige Quellen auf, ohne sie namhaft zu machen, ja ohne etwas davon merken zu lassen; — dem Verfasser von Num. 21, 14 ist es aber eigenthümlich, sie ausdrücklich zu citiren; — folglich stammen beide Kapp. von verschiedenen Verfassern her. — Bei solcher Argumentation würden wir uns nur auf der grossen, so vielfach auch von Stähelin und Tuch betretenen Heerstrasse der Kritik befinden, denn dass die Vertheidiger der Ergänzungshypothese ohne Anstand so geschlossen haben würden, wenn es zu ihren Voraussetzungen gepasst hätte, dazu liegen Belege in Menge vor.

Einstimmig weisen unsre beiden Kritiker

Kap. 15

dem „Ergänzer“ zu. Wir prüfen Stähelin's zahlreiche Gründe: „Dafür spricht Vs. 7 vgl. mit 12, 1.,“ — was auch uns nur willkommen sein kann. — „Dann Vs. 12 תרדמה wie 2, 21“ — תַּרְדֵּמָה bezeichnet eine eigenthümliche, nämlich eine ekstatische Art des Schlafes. Dass eine solche nur zweimal und nicht öfter in der Geschichte, welche die Genesis zu berichten hat, vorkommt, dafür kann der Verfasser derselben nicht in Anspruch genommen werden. — „Abraham verlangt ein Wahrzeichen, wie Kain K. 4, Moses Exod. 4, 1.“ Soll die beweisende Kraft dieses Argumentes darin liegen, dass der Verfasser überhaupt gerne Zeichen אֹתֹת zur scenischen Hebung seiner Geschichte verwendet, so muss erwidert werden, dass die Grundschrift ebenso gut אֹתֹת auftreten lässt. Abgesehen von Gen. 1, 14., lässt sie Num. 17, 25 den grünenden Stab Aarons als ein אוֹת für das Priesterthum Aarons erscheinen, und in Gen. 9, 13 lässt sie Gott den Regenbogen in die Wolken setzen als ein אוֹת für Noah und alle künftige Geschlechter, und auch in Gen. 17, 11 erscheint die Beschneidung als ein Wahrzeichen אוֹת für die Gültigkeit oder das Fortbestehen des Abrahamischen Bundes. Zwar will Stähelin (vgl bei Gen. 17) in den beiden letzten Fällen wieder ein charakteristisches Merkmal grade der Grundschrift finden, so dass der Kanon laute: Der Er-

gänzer lässt seine Helden gerne ein Wahrzeichen (אות) verlangen, die Grundschrift liebt es, Gott unaufgefordert Bundeszeichen (אות) geben zu lassen. Aber zunächst springt es in die Augen, dass zwischen Bundeszeichen und Wahrzeichen kein Gegensatz obwaltet, weder im Ausdruck (denn für beide Beziehungen steht אות) noch in der Idee, denn auch das Bundeszeichen ist ein Wahrzeichen für den Glauben, und jedes Wahrzeichen ist auch ein Bundeszeichen, wobei Gott etwas verheisst und sich zur Erfüllung desselben verpflichtet. Dann zeigt sich grade bei den oben angeführten Beispielen von אות der „Ergänzungsschrift," wie unberechtigt die Behauptung ist, der „Ergänzer" liebe es, Wahrzeichen verlangen zu lassen. Weder Kain noch Moses verlangt ein Wahrzeichen, wie Abraham es verlangt. Kain wird verflucht, verzweifelt, lamentirt und erhält mit der Verheissung, dass seinem Leben noch eine Frist (zur Busse) gegönnt sein solle, unverlangt ein Zeichen, das ihn vor jeglicher Blutrache sicher stellen werde*). Moses will weder Verheissung noch Wahrzeichen; er will vielmehr durch seine Ausrede dem göttlichen Auftrage entgehen und Gott dringt ihm gegen seinen Willen das Wahrzeichen auf. Anders bei Abraham; dieser wünscht und erbittet sich ausdrücklich ein Wahrzeichen zur Kräftigung seines Schwachglaubens. Man könnte also vielmehr, auf das Princip der gegnerischen Argumentationsweise eingehend, behaupten, Gen. 15 stamme nicht von demselben Verfasser her, wie Gen. 4 und Exod. 4, indem der eine Verfasser es liebe, Gott unverlangt ein Zeichen geben zu lassen, der andre aber gewohnt sei, seine Helden ein Zeichen fordern zu lassen. —

Stähelin sagt weiter: „Vs. 18 giebt den Euphrat

---

*) Mit dem Zeichen, das Gott dem Kaïn setzt, verhält es sich völlig analog wie mit dem Zeichen, das Gott dem Noah und seinen Nachkommen K. 9 setzt. Im Noachischen Zeichen ist die Bürgschaft gegeben, dass nicht (mehr) durch eine Fluth alles Fleisch verderbt werden solle auf Erden Vs. 15; ebenso liegt im Kainitischen Zeichen die Bürgschaft, dass Kain von der Blutrache verschont werden solle. Es liegt also auch in dieser Analogie — nach gegnerischer Argumentationsweise, — ein Beweis vor, dass Gen. 4 und 9 von einem Verfasser herstammen. — Noch auffallender wird die Analogie, wenn man K. 9, 15 im Zusammenhange mit K. 8, 21 auffasst. Dann tritt nämlich die göttliche Verschonung im Kontrast mit der menschlichen Fluchwürdigkeit (dort bei Kain, wie hier bei den Noachiden) erst recht und auf dieselbe Weise hervor.

als Gränze des von Israel zu bewohnenden Landes an, wie Exod. 23, 31." Von einem angeblichen Widerspruch dieser Verheissungen mit Num. 34, 1—12 erwähnt Stähelin nichts. Doch liegt diese Ansicht wohl zu Grunde. Wir verweisen darum zunächst auf Hengstenberg's gründliche Besprechung dieses Gegenstandes *). Gen. 17, 18 und Exod. 23, 31 sind prophetische Gränzbestimmungen. Num. 34, 1—12 aber ist eine genaue geographische Gränzbeschreibung. Dass dieser verschiedene Charakter auch eine verschiedene Ausführung fordert, versteht sich ganz von selbst **). Beweisend könnte das Argument höchstens dann sein, wenn die Grundschrift ebenfalls eine oder mehrere prophetische Gränzbestimmungen hätte, die andre Gränzen des einzunehmenden Landes angäben. Sucht man aber grade in dem Fehlen die Beweiskraft, so ist diese Argumentation im doppelten Unrecht. Denn einmal bewegt sie sich dabei im Kreise, indem sie voraussetzt, was sie beweisen soll, nämlich die verschiedene Abfassung der Bestandtheile; — dann ist aber auch besonders hervorzuheben, dass begreiflicherweise, in der Genesis wenigstens, wo man von vornherein alle jehovistischen Partien der „Grundschrift" abgesprochen hat, eine solche Verheissung vorzugsweise nur im Bereich des Ergänzers zu erwarten ist, da die Verheissung des Landes recht eigentlich jehovistischer Natur ist.

„Vs. 5 sagt aus, Israel solle so zahlreich werden, wie die Sterne des Himmels, wie Exod. 22, 13." Wird dies als charakteristische Eigenthümlichkeit der Diktion und Ausdrucksweise betrachtet, so bemerken wir, dass keineswegs grade diese Ausdrucksweise als charakteristisch gelten kann, da der Verfasser nach Möglichkeit damit variirt. Vgl. Gen. 12, 2; 13, 16; 28, 14; 22, 17. Der Verfasser, der in der Verheissung zahlreicher Nachkommenschaft vierfach variirt, kann ja auch wohl noch eine fünfte Variation für Gen. 17, 5. 16 gebrauchen. Das ist nämlich die einzige Stelle in der Grundschrift, die eine solche Verheissung enthält. Soll aber als charakteristische Eigenthümlichkeit die Anschauung geltend gemacht werden, und also nicht auf den Ausdruck an sich, sondern auf das

---

*) Vgl. Dessen Beiträge III, S. 265 ff.

**) Vgl. meine Abhandlung: „Die Ureinwohner Palästina's" in der luth. Zeitschrift 1845, III S. 78.

Fehlen dieser und ähnlicher Ausdrücke in der Grundschrift Gewicht gelegt werden, so erwidern wir, dass nach der Vertheilung, welche die Ergänzungshypothese vorgenommen hat, Ausdruck und Sache als vorzugsweise jehovistischer Natur auch vorzugsweise in der Ergänzungsschrift erwartet werden müsse. Die Sache fehlt übrigens auch keineswegs in der Grundschrift, wie eben Gen. 17, 5. 16 zeigt, und dass hier andre Ausdrücke gewählt wurden, hat seinen naheliegenden Grund in den etymologischen Beziehungen der Namen Abraham und Sarah, an welche die Verheissung angeknüpft wurde.

„Vs. 20 zählt die verschiedenen Kanaaniter auf, wie Exod. 3, 17; 13, 5; 33, 23 (? 23, 23).“ Eine solche vollständige Aufzählung finden wir allerdings nicht in den der Grundschrift angewiesenen Stücken, was theils zufällig sein mag, theils gewiss auch bei der Genesis darin begründet ist, dass der Gegensatz Abrahams und seiner Nachkommen, als dermaligen Fremdlingen im verheissenen Lande, zu den Kanaanitern, als dermaligen Besitzern desselben, ein eigentlich — jehovistischer ist und daher auch eigentlich in's Bereich des Ergänzers oder Jehovisten gehört. Doch wollen wir bei dieser Gelegenheit noch auf die auffallende Coincidenz der Bezeichnung sämmtlicher Bewohner Kanaans in Gen. 13, 7., das dem „Ergänzer“ angehört, und Gen. 34, 30., das der „Grundschrift“ angehört, hinweisen. In beiden Stellen wird die Gesammtheit der Bewohner Kanaans durch „die Kanaaniter und Pheressiter“ bezeichnet *). Diese Bezeichnungsweise findet sich sonst nirgends und ist darum so wohl, als um ihrer Eigenthümlichkeit und Absonderlichkeit willen in ausgezeichnetem Masse geeignet, ein charakteristisches Merkmal der Abfassung abzugeben, gewiss viel eher als die meisten von der gegnerischen Kritik für charakteristisch ausgegebenen Ausdrucksweisen. Wie begierig würde diese Kritik darauf gegriffen haben, wenn es zu ihren Interessen gepasst hätte! Ihr gegenüber können wir mit siegender Gewalt behaupten, Gen. 13. und Gen. 34 stamme von demselben Verfasser her. Und nur eine einzige solche Thatsache braucht anerkannt zu werden, so fällt das ganze künstliche Gebäude der Ergänzungshypothese über den Haufen, denn dann keh-

*) Vgl. meine Abhandlung: „Die Ureinwohner Palästina's a. a. O. S. 52. 53.

ren sich auf einmal sämmtliche Streitkräfte der gegnerischen Kritik gegen sie selbst. Nur ein Faden aus dem künstlichen und mühsam zusammengehaltenen Gewebe braucht durchschnitten zu werden, so fällt das ganze Gewebe unaufhaltsam auseinander. Nicht an einer aber, sondern an zwanzig und dreissig Stellen glauben wir das gegnerische Gewebe durchlöchert zu haben. Die Kritik wird das freilich bei keinem einzigen Falle zugeben wollen, denn mit jedem einzigen solchen Zugeständniss würde sie sich selbst aufgeben und bekennen müssen: *Oleum et operam perdidi.*

Was endlich den „Ausdruck כרת ברית in Vs. 18" betrifft, so haben wir dies schon bei 6, 18; 9, 9. 17 erledigt.

Stähelin fährt fort: „Von demselben Verfasser rührt auch

Kap. 16

her." — Ganz gewiss! — „Schon der Zusammenhang lässt darauf schliessen." — Ohne Zweifel! — „Sodann ist Vs. 7 ff. von einem מלאך יי die Rede, der Vs. 13 in Jehovah übergeht."

Dass nämlich ein מלאך יהוה oder מלאך האלהים nur beim Ergänzer, nirgends aber im Gebiete der Grundschrift vorkomme, oder vielmehr bei Strafe der Landesverweisung sich darin nicht betreffen lassen dürfe, ist ein diktatorisches Edikt der Kritik; — und dass sie es mit diesem Edikte ernstlich meine, zeigt z. B. Gen. 21, 17., „wo מלאך vom Ergänzer hinzugefügt sein *muss* *)." Ja die Kritik hält mit solcher Strenge auf dies ihr *Placet regium*, dass sie lieber, wie z. B. 22, 1—13., ein ganzes Stück Landes, das sonst nach allem Rechte der Grundschrift gebührt **), dem Ergänzer zuweist, bloss weil man jener den Maleach in Vs. 11 nicht gönnen will. Uebrigens muss es allerdings mit dem Edikt etwas auf sich haben, denn wir finden wirklich den „Maleach, der in Jehovah selbst übergeht" in der Grundschrift, so wie die Kritik sie begränzt hat, nicht weiter, dagegen beim „Ergänzer" so häufig, dass es völlig überflüssig ist, die Stellen aufzuzählen. Aber wir meinen,

---

*) Lengerke Kenaan I., S. 241; Tuch l. c. S. 389; Stähelin S. 47.

**) Stähelin S. 47; Tuch S. 389.

diese Erscheinung auch ohne ein Zugeständniss an die Kritik erklären zu können. Es scheint uns nämlich sehr begreiflich, dass ein Engel, „der in Jehovah selbst übergeht,“ vorzugsweise auf jehovistischem Boden seinen natürlichen und angemessenen Standpunkt habe, und in elohistischem Gebiete entweder gar nicht oder nur sehr vereinzelt vorkomme. Mag nun dieser Maleach, wie wir mit Hengstenberg u. A. glauben, den offenbaren Gott selbst, oder wie Steudel, Hofmann und Baumgarten behaupten, einen Jehovah's Stelle vertretenden kreatürlichen Engel bezeichnen sollen *), jedenfalls wird er da auftreten, wo von speciellen, die Entwicklung des Heils bezweckenden Offenbarungen Gottes die Rede ist, also bei Weitem vorherrschend in solchen Abschnitten, die man in der Genesis von vornherein dem „Ergänzer“ zugewiesen hat.

„Auch findet sich in diesen Versen etymologische Deutung“ — wofür wir auf unsre frühere Besprechung dieses Gegenstandes verweisen — „und der Glaube, wer Gott schaue, müsse sterben, wie Exod. 23, 20.“ Indess ist die bezügliche Stelle (in Vs. 13) so dunkel und schwierig, dass es *noch keineswegs* ausgemacht ist, dass Hagar dies und nichts andres habe sagen wollen **). Wie ganz anders, bestimmt und klar, spricht sich diese Anschauung in Exod. 23 aus? Und wenn sich dieser Glaube in der „Grundschrift“ der Genesis nicht findet, ist das auffallender, als dass bei allen so sehr zahlreichen Theophanien des „Ergänzers“ in der Genesis ebenfalls keine Spur davon sich findet?

„Die Verheissung Vs. 10 erinnert an Gen. 15, 5 und 13, 16.“ — Mag sein! Aber gewiss noch direkter und unmittelbarer an Gen. 17, 20., wo dieselbe Verheissung im Gebiete der Grundschrift auftritt.

„Auch wird das Verbum ארבה durch einen absoluten Infinitiv verstärkt.“ Wir haben aber nachgewiesen ***), dass diese Redeweise sich im Gebiete der „Grundschrift“ ebenso häufig findet, wie im Bereiche des „Ergänzers,“ ja unter Umständen dort noch viel häufiger, z. B. das Verbum מות findet sich auf diese Weise beim

*) Vgl. meine Abhandlung „der Engel des Herrn“ in Tholuck's liter. Anzeiger. 1846 No. 11—14.

**) Vgl. Baumgarten's Commentar zu d. St.

***) Vgl. meine Beitr. I, S. 97 ff.

„Ergänzer“ neun Mal, bei der „Grundschrift“ aber zwanzig Mal.

Ehe wir diese dem Ergänzer angewiesenen Partieen verlassen, haben wir noch den engen

Zusammenhang von K. 12—16 mit dem Vorigen und Nachfolgenden

nachzuweisen.

Mit K. 17 lässt die Kritik nämlich die Grundschrift wieder zu Worte kommen. Wir versuchen es demnach, K. 17, 1 unmittelbar an K. 11 anzuschliessen, um zu erfahren, ob wir die dazwischen stehenden Kapp. so ohne Weitres entbehren können. Da müssen wir uns zuvörderst, wie billig, über die unbegreifliche Dürftigkeit der „Grundschrift“ in Beziehung auf Abraham's Leben wundern. Sollte die „Grundschrift“ wirklich so wenig von dem gefeiertsten Ahnen, dessen Ruhm nicht nur in Israel, sondern unter allen Völkern terachitischer Abkunft so hoch gepriesen und erhoben wurde, gewusst haben? Ist doch sonst die „Sage“ so geschäftig, ihre Helden mit der reichsten Glorie individueller Thatsachen zu schmücken! Warum sollte sie grade hier so impotent gewesen sein! Tuch hat sich die Schwierigkeit, welche in dieser seltsamen Armuth für seine Ansicht liegt, nicht verhehlen können, aber was er beibringt *), um die Schwierigkeit zu beseitigen, verfehlt völlig die beabsichtigte Wirkung. Er sagt: „In der Grundschrift ist die Idee, welche sich in des Patriarchen Leben ausdrückt, ausgesprochen, — nur dass in ihr die Geschichte Abraham's verhältnissmässig kürzer gehalten ist, weil nicht *ihm*, sondern dem unmittelbaren Stammvater *Jakob* die vorzüglichere Aufmerksamkeit zugewendet wird.“ Also: Die Grundschrift mag immerhin einen grössern Sagenkreis über Abraham's Leben vorgefunden haben, sie hatte nur kein Interesse, dabei länger zu verweilen, sie eilte absichtlich schnell über das ihr weniger wichtige und interessante Leben Abraham's hinweg, um desto eher bei Jakob anzulangen, dessen Leben ihr unvergleichlich wichtiger, bedeutungsvoller und interessanter war. — Dagegen zeigt sich aber bald, dass die Idee, welche

*) S. Comment. S. 288.

die übrig gelassenen Stücke der „Grundschrift“ über die Stellung und die Bedeutung des Lebens Abraham's aussprechen, so grossartig und für die ganze Stellung und Entwicklung des Volkes, für die Gründung der Theokratie, welche die „Grundschrift“ doch geschichtlich vorbereiten will, so bedeutsam ist, dass sie durchaus nicht vor der Idee, welche die „Grundschrift“ im Leben Jakob's ausspricht, zurücktreten kann, sondern im Gegentheil dieselbe für das Interesse der Theokratie bei Weitem überwiegt. Dem Referenten z. B., der K. 17 das charakteristische Bundeszeichen Israel's, auf welches die Aus- und Absondrung Jsrael's von allen andern Völkern sich basirt und auf welches auch namentlich die Gesetzgebung so unendlich hohes Gewicht legt, nicht dem unmittelbaren Stammvater Jakob, sondern dem gefeierten Urahnen Abraham gegeben sein lässt, — dem kann Abraham's Stellung und das, was die Sage von ihm berichtete, nicht so viel gleichgültiger, uninteressanter und unwesentlicher erschienen sein, als Jakob's Stellung und Bedeutung, — wie Tuch uns glauben machen will.

Tuch fährt l. c. fort: „Nun hat es Zweck und Bedeutung, dass Gott als אֵל שַׁדַּי K. 17, 1 sogleich beim ersten Erscheinen des Patriarchen auf dem verheissenen Boden“ (Wo ist aber von diesem ersten Erscheinen die Rede? Antwort: Allein beim „Ergänzer“) — „mit seinem Auserwählten einen Bund schliesst und die Beschneidung zum Wahrzeichen desselben bestimmt; dass er hier dem im Alter bereits vorgerückten Paare (Vs. 1. 17) die öfter genannte doppelte Verheissung giebt, und sogleich hier ihre Namen Abram und Sarai in die bedeutsamern Abraham und Sarah umändert, was in der gegenwärtigen Gestalt des Buches seine Wirksamkeit verfehlt.“

Wir geben zu, dass die Bundschliessung und Namensändrung auch wohl beim ersten Eintritt in's verheissene Land gedacht werden könne, aber nimmermehr — dass beide Fakta allein in diesem Zeitpunkte passend und denkbar seien, dass sie in ihrer jetzigen Stellung ihre Wirkung verfehlen. Sobald man ein pädagogisches Element in der Führung Abrahams anerkennt, — und wer könnte es verkennen? *) — so erscheinen beide Thatsachen noch weit

---

*) Diesen pädagogischen Fortschritt im Leben Abraham's haben wir nachgewiesen in einer Abhandlung: „Blicke auf das Leben

angemessener in ihrer jetzigen Umgebung. Der Bund mit Abraham, der ihm beim ersten Eintritt in's Land, dahin Jehovah ihn gerufen, in Aussicht gestellt war, wird jetzt, nachdem er sich durch seinen bisherigen Glaubensgehorsam bewährt hatte, realisirt; — ja auch die Verheissung, ihm das ganze Land Kanaan zu ewiger Besitzung zu geben Vs. 8, hat jetzt schon mehr Gewicht, nachdem er es die Länge und Breite durchzogen hat K. 13, 17.

Das vorliegende Kap. (17) der „Grundschrift" bietet aber auch mehrere bedeutende *Beziehungen* dar, welche die ausgeschiedenen Kapp. 12—16 voraussetzen und fordern. Dahin rechnen wir zuvörderst Vs. 8: „Ich will dir und deinem Samen das Land geben, darinnen du ein Fremdling bist, das ganze Land Kanaan, zum ewigen Besitzthum." Schliessen wir K. 17 enge an K. 11, so müssen wir uns Abraham noch in Haran wohnend denken, denn 11, 31 ist berichtet, dass Terach mit Abraham, Loth und Sarai nach Haran gekommen sei: „Sie kamen gen Haran *und wohneten daselbst.*" Daran schliesst sich dann unmittelbar K. 17, wonach Abraham, von seiner Verwandtschaft getrennt, auf einmal wie durch einen Zauberschlag dahin versetzt, mitten im Lande Kanaan ist und zwar wie das אֶרֶץ מְגֻרֶיךָ andeutet, schon seit geraumer Zeit. — Wie *Tuch* diesem schlagenden Argumente durch einen Gewaltstreich auszuweichen sucht, haben wir oben bei K. 12. 13 besprochen.

Vs. 18 ferner spricht Abraham: „*Ach, dass Ismael leben möchte vor dir!*" — worauf dann Gott Vs. 20 die Verheissung giebt: „Siehe ich habe ihn gesegnet und will ihn fruchtbar machen und mehren sehr sehr. Zwölf Fürsten soll er zeugen und ich habe ihn zum grossen Volke gesetzt." — Wer war denn dieser Ismael, der dem Abraham so sehr am Herzen liegt, dem Gott einen so mächtigen Segen zutheilt? In welcher Beziehung stand er zu Abraham? — Man lese K. 16, so hat man die genügendste Antwort, die man sonst vergeblich aus dem Kontext zu ermitteln suchen wird. Dieser Mangel ist auch unserm scharfsichtigen Kritiker nicht entgangen. Er sagt: *) „K. 17,

---

Abrahams," welche (nach einer gef. Mittheilung der Redaktion) im diesjährigen Juni- und Julihefte der Monatsschrift von *Nitzsch* und *Sack* erscheinen wird.

*) *Tuch* in s. Comment. S. 289.

18 ist Ismael als Abraham's Sohn vorausgesetzt, Vs. 25 ist er bereits 13 Jahre alt, ohne dass über seine Geburt zuvor ein Wort gesagt wäre. *Dennoch muss* (?!!) die Erzählung als vollständig betrachtet werden, denn K. 21, 9. 10; 25, 12 sagt uns derselbe Referent, dass Ismaels Mutter Hagar war, eine Aegyptierinn und Magd der Sarah, grade so an *rechter* (?!!) Stelle nachgebracht, wie er 20, 12 erst beibringt, dass Sarah Terach's Tochter war, anstatt dies schon oben K. 11 in der Genealogie zu berücksichtigen." Sollte wirklich mit dieser Beschwichtigung des kritischen Gewissens aller Scrupel beseitigt sein? — Sonnenklar und unabweisbar ist und bleibt es, dass das völlig unvermittelte und beispiellos abrupte Auftreten Ismaels in K. 17, 18 durch die weit spätere und gelegentlichere Notiz durchaus nicht vermittelt wird. Hier bei K. 17, 18 war es nöthig, war absolut unerlässlich, diese Notizen beizubringen, dort bei K. 21 und 25 waren sie nur gelegentlich und hätten auch entbehrt werden können. Was ist das für eine Schriftstellerei! und dazu in der „Grundschrift!" die so breit und malerisch in ihrer Darstellungsweise sein soll, wie abrupt, wie änigmatisch-kurz und das zum Verständniss Nothwendigste überspringend ist sie hier! — sie, die sonst die Wiederholungen so lieben soll, die drei-, viermal sagen soll, was mit einem Male genug gesagt wäre, wie ist sie hier auf einmal so wortkarg, so wiederholungsscheu! Aber Tuch bringt ja eine Analogie bei, wo sie es ebenso gemacht haben soll. Mit Sarah hat die Grundschrift es ja ebenso gemacht wie mit Ismael! — Wollen wir sehen. Wir stellen uns auf den gegnerischen Standpunkt und lassen K. 12—16 aus dem Spiele. K. 17 wird Sarah's als des unfruchtbaren Weibes Abrahams erwähnt, es wird vorausgesetzt, dem Leser seien diese Verhältnisse schon bekannt, und mit Recht, denn K. 11, 29. 30 war gesagt, das sie Abrahams Weib und unfruchtbar war, dass sie mit Abraham gezogen etc. Wir fragen, was in aller Welt setzt denn K. 17 an der Sarah noch weiter voraus, als dies, das wirklich K. 11 gesagt war? Wir fragen, wie in aller Welt kann das als eine Analogie zu K. 17, 18 ff. geltend gemacht werden? Ist denn die später beigebrachte Notiz, dass Sarah Abraham's Halbschwester war, zum Verständniss von K. 17 nicht völlig gleichgültig und unwesentlich? Ist sie so nothwendig wie die spätern Notizen Ismael's zum Ver-

ständniss seiner „ersten“ Einführung? Die Notiz von Abraham's Verwandtschaft mit Sarah hätte gänzlich fehlen können, ohne dass irgend eine Unverständlichkeit oder Lückenhaftigkeit hervorgetreten wäre. Anders bei der „ersten“ Einführung Ismael's. Von ihm wissen wir gar Nichts, und sollen so lange in dieser Ungewissheit und Unkenntniss bleiben, bis es der „Grundschrift“ später gelegentlich gefällt, einige armselige Notizen über ihn hinzuwerfen. Wo würden wir sonst noch eine solche über alle Massen confuse und corrupte Darstellung, wie in dieser „Grundschrift,“ aufzufinden vermögen? Welch ein Schriftsteller würde das zum Verständniss so unbedingt Nöthige so spät und noch in so dürftiger, armseliger, der dem Gegenstand prädicirten Wichtigkeit so wenig entsprechender Gestalt nachhinken lassen? Dann hätten wir in der „Grundschrift“ die kläglichste Schriftstellerei, die je getrieben worden ist!

Stähelin scheint auch durch Tuch's seltsame Auskunft sich nicht befriedigt gefunden zu haben, denn er zieht eine andre Auskunft, die aber auch nur als eine nichtige Ausflucht erscheinen kann, vor: „Vielleicht ist möglich, dass unser Verfasser auch etwas von der Hagar und der Geburt des Ismael erzählte, was aber wegfiel, weil die zweite Legislation eine ausführlichere Erzählung an die Stelle derselben setzte.“ Vortrefflich! Wieder ein neues jener allzeit helfenden Auskunftsmittel! Sonst pflegt doch der „Ergänzer“ die kurzen Nachrichten der Grundschrift nicht ausfallen zu lassen, um seine ausführlichern an die Stelle zu setzen, sondern lässt jene stehen, setzt seine Ergänzungen hinten nach und gewährt eben dadurch der Kritik willkommnen Anlass und Anhalt zu ihren kritischen Operationen, z. B. Gen. 1, 26—28 vgl. 2, 7—25; Gen. 4, 19. 20 vgl. 6, 2. 3; — Gen. 6, 19. 20 vgl. 10, 2. 3. etc.

Wir gehen über zu

Kap. 17.

Stähelin sagt: „In K. 17 herrscht eine ganz andre Manier als in den vier zunächst vorhergegangenen Kapiteln. Wir finden hier auf einmal wieder die Redeweise der ersten Legislation. So הקים ברית, פרה und רבה, לדרתם, בעצם היום.“ — Diese Ausdrücke haben wir schon oben, das פרה und רבה in den Beitr. I, S. 89 ff., als völlig ungeeignet, das zu beweisen, was sie beweisen sollen, erkannt.

Weiter wird aber hingewiesen auf das וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ in Vs. 14. Es verhält sich mit dem Gebrauch dieser Formel, die nur noch in den der ersten Legislation angewiesenen Gesetzen, dort aber ziemlich häufig vorkommt, ganz so, wie mit der schon oben bei K. 9, 12 besprochenen Formel לדרתם; d. h. es findet sich innerhalb der „ersten Legislation" ebenfalls eine ganze Menge von Gesetzen, deren Uebertretung auch mit Todesstrafe bedroht ist, ohne dass diese Formel angewandt werde; — (ebenso häufig, ja noch häufiger findet sich die Formel מוֹת יוּמָת *)). Sie findet sich ebenfalls nur bei einer gewissen Klasse von Gesetzen, nämlich nur bei theokratischen Grundgesetzen, deren Uebertretung ein Majestätsverbrechen ist, — während die Formel מות יומת auf die Uebertretung polizeilicher Gesetze angewandt wird. Namentlich findet sich jene Formel bei der Verachtung oder absichtlichen Vernachlässigung der Passahgesetze Exod. 12, 15. 19; Num. 9, 13; des Sabbathgesetzes Exod. 21, 14; vom Gebrauch unheiligen Rauchwerks Exod. 30, 33. 38; von der Verachtung der Opfergesetze Lev. 7, 20. 21. 25. 27 etc., der levitischen Reinigkeitsgesetze Lev. 22, 3; Num. 19, 13. 20 u. s. w. Nicht die Todesstrafe an sich, nicht der polizeiliche Gesichtspunkt tritt bei dieser Formel hervor, — es gilt vielmehr der Ausschliessung aus dem Bundesvolke durch den Tod, es herrscht der ausschliesslich theokratische Gesichtspunkt vor. Die Ausführung des נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא ist auch mehr Sache der strafenden Gerechtigkeit Gottes als des menschlichen Gerichtes, da so viele damit bedrohten Verbrechen gar nicht oder wenigstens häufig nicht menschlich erwiesen und bestraft werden können. — Steht aber die Sache so, so ist es begreiflich, dass in den wenigen Gesetzen, welche man der zweiten Legislation angewiesen hat, die Formel fehlt, da sie fast ausschliesslich nur allgemein sittliche und polizeiliche Gegenstände berühren.

Ferner wird hingewiesen auf den Gottesnamen אֵל שַׁדַּי wie Exod. 6, 3., wogegen die zweite Legislation Num. 24, 4. 16 bloss שדי habe. — Dagegen ist zuvörderst zu bemerken, dass das blosse שדי keineswegs dem Ergänzer ausschliesslich eigenthümlich ist, auch innerhalb der ersten Legislation findet es sich, nämlich Gen. 49,

*) Meine Beitr. I, S. 97 ff.

25 (worüber unten *suo loco*). An den übrigen Stellen aber, wo es mit אל verbunden ist (Gen. 28, 3; 35, 11; 43, 14; 48, 3), steht es in unmittelbarer und wörtlicher Abhängigkeit von Gen. 17, 1. Es kann dadurch also nur erwiesen werden, dass die genannten Stellen, weil sie ausdrücklich auf K. 17 Bezug nehmen, auch von demselben Verf. herstammen müssen — was wir nicht bezweifeln. Uebrigens ist auch noch zu beachten, dass sich das אל שדי in Gen. 43, 14 in einem Abschnitt findet, für den die Kritik bloss dieses einzige angebliche Merkmal der Grundschrift hat beitreiben können, wogegen er so viele Merkmale und Coincidenzien mit den vorangegangenen Abschnitten der „zweiten Legislation“ gemein hat, als er Sätze, ja fast als er Worte hat (vgl. weiter unten), den wir somit mit allem kritischem Fug und Recht dem „Ergänzer“ zusprechen müssen, — dann aber findet sich das אל שדי auch bei ihm.

„Sodann,“ fährt Stähelin fort, „giebt Gott dem Abraham unaufgefordert ein Bundeszeichen, wie K. 9 dem Noah,“ — allerdings, aber gradeso wie der „Ergänzer Gott“ unaufgefordert Wahrzeichen geben lässt (Exod. 3, 2. 12; 4, 1—9; 13, 21; Gen. 4, 15 vgl. oben bei Gen. 15). Ich denke, jeder lässt Gott geben, was grade am Platze war, ein Bundeszeichen oder ein Wahrzeichen; aufgefordert oder unaufgefordert, wie die obwaltenden Umstände es erforderten.

„Vs. 23 ist wie Exod. 12, 43. 48.“ Ein völlig bedeutungsloses Argument, das wir in dem bescheidenen Dunkel lassen wollen, in welchem es auftritt.

„Der ganze Abschnitt ist auch an Wiederholungen reich.“ Sehr natürlich, da es sich hier um Sachen handelte, die so wichtig und bedeutsam sind, dass der Verfasser sich darauf zurückzukommen gedrungen fühlen musste.

Endlich: „und Vs. 20 hat das Wort נשיא.“ Dass dies Wort in solchen Kapiteln wie Num. 2. 3. 7. 34 so häufig vorkommt, ist zu natürlich, als dass man darüber noch Worte verlieren sollte. Uebrigens gebraucht der Ergänzer das Wort auch selbst ohne solche Gelegenheiten, vgl. Exod. 22, 17; 24, 31 *).

---

*) Wichtiger als Alles, was die gegnerische Kritik zur Begründung der Verschiedenartigkeit dieses Kap. von den vorangegangenen angeführt hat, erscheint uns der Umstand, dass in den göttlichen Verheis-

Unabänderlich nöthigend, die Einheit von K. 17 mit den vorangegangnen Kapp. anzuerkennen, sind aber die vor Kurzem besprochenen Beziehungen zwischen beiden Partien. Es muss nach dem, was wir dort nachgewiesen haben, Tuch's Versichrung: dass „diese Erzählung in sich abgeschlossen nirgend Bezug nehme auf Vorangegangenes" trotz ihrer Zuversichtlichkeit und scheinbaren Unbefangenheit als eine irrige und grundlose Rede erscheinen.

Ehe wir dies Kap. verlassen, machen wir noch darauf aufmerksam, dass wir hier mehrere Eigenthümlichkeiten finden, die sonst den „Ergänzer" charakterisiren sollen. Einmal „das etymologische Spiel mit den Namen," das uns so oft als Merkmal des Ergänzers entgegengehalten wird — warum hat dies die Kritik denn hier übersehen? Vs. 5. 6. 15. 16. Das ist die Unbefangenheit der Kritik, die nur das sieht, was — und nur da, wo es zu ihrem Gunsten dient. — Man übersehe auch nicht die ganz und gar nach dem „Ergänzer" schmeckende Spielerei mit dem Namen יִצְחָק, worüber unten ein Näheres. —

---

sungen des K. 17 dasjenige Moment ganz fehlt, das als die pyramidale Spitze der analogen Verheissungen beim Ergänzer hervortritt, nämlich die Anschauung, dass das dem Abraham bestimmte Heil von seinem Samen aus allen Völkern Segen bringen solle 12, 3; 18, 18; 22, 18; 24, 4; 28, 14. Es könnte das Fehlen dieser Anschauung um so auffallender erscheinen, als man bei der hier stattfindenden feierlichen Bundstiftung sie vielleicht grade am ersten ausgesprochen finden möchte. Man könnte darin eine Bestätigung der auch sonst schon geltend gemachten Meinung finden, dass die theologische Anschauung des „Ergänzers" entwickelter und geförderter sei, als die des Verf. der „Grundschrift." Indess würde dies Argument schon durch die Bemerkung, dass diese Anschauung auch bei den Verheissungen des „Ergänzers" nicht immer hervortritt, so z. B. bei der ebenfalls unter sehr feierlichen Umständen gegebenen Verheissung in 15, 5. 7., die sich ebenfalls wie die in K. 17 auf zahlreiche Nachkommenschaft und den Besitz des Landes beschränkt, paralysirt werden. Denn da K. 17 die einzige Stelle der „Grundschrift" ist, wo die Verheissung Abraham's specificirt wird, so kann das Fehlen jener Anschauung hier ebenso wenig wie dort ein Präjudiz gegen die Abfassungseinheit abgeben. In beiden Fällen und am Meisten in K. 17 beschränkt sich aber die Verheissung um des hier obwaltenden Gedankenzusammenhangs willen auf die Entfaltung ihrer äussern, den Hoffnungen und Anschauungen der Patriarchen näher liegenden und concretern Seite. Auch in K. 27, wo der „Ergänzer" Isaak den patriarchalischen Segen auf Jakob übertragen lässt, tritt diese Seite ausschliesslich hervor. Es scheint demnach, als wenn die Patriarchen selbst sich noch nicht recht in jene geistigere Seite der Verheissung hineingedacht und hineingelebt, und sich darum mehr an die andre concretere, materiellere Seite derselben gehalten hätten.

Zweitens (wir streiten mit den Waffen unsrer Gegner) — ist zu bemerken, aber von der Kritik unbemerkt geblieben, dass das Hinübertragen der Beschneidung in die ältern vorgesetzlichen Zeiten ebenfalls auf die Abfassung durch den „Ergänzer“ hinweist, der eine ganz besondre Liebhaberei dafür hat, die Gebräuche, Sitten und Gesetze des Levitismus schon in die patriarchalische Zeit zu verlegen.

Drittens — auch das Herabkommen Gottes, welches durch Vs. 22 („Darnach fuhr Gott auf von Abraham“) vorausgesetzt ist, weiset mit nicht geringerer Entschiedenheit auf die Abfassung durch den „Ergänzer.“

Kap. 18 und 19

sollen wieder dem „Ergänzer“ angehören. Die Beziehungen in diesen Kapp., welche für die Einheit der Abfassung mit K. 12—14 angeführt werden, übergehen wir, da wir diese Einheit nicht bezweifeln. Ebenso sehr enthalten diese Kapp. auch Beziehungen auf K. 17, z. B. dass von jetzt an immer Abraham und Sarah, nie mehr Abram und Sarai steht, — womit die Kritik freilich auch ohne Anerkennung der Abfassungseinheit fertig zu werden weiss; — aber es muss doch auch uns gestattet werden, in dieser Beziehung ebenso sehr eine Bestätigung unsrer Ansicht zu sehen, als die Gegner darin eine Bestätigung ihrer Ansicht von dem Verhältniss des „Ergänzers“ zur „Grundschrift“ finden. Also wiederum Behauptung gegen Behauptung. — Eine andre Beziehung von K. 18 auf K. 17 scheint uns aber von mehr Gewicht zu sein, weil sie nicht in der Willkühr des Verf., sondern in dem innern Verlauf der berichteten Thatsachen ihre Wurzel hat. In K. 18 u. 19 thut sich Gott so nahe zu Abraham, wie nie vorher; er geht mit ihm um, wie mit einem Freunde; er kann ihm nicht verhehlen, was er beschlossen hat u. s. w., während er in K. 12—16 sich noch viel ferner von ihm hielt. Woher erklärt sich diese grade hier eintretende Verschiedenheit? Wir meinen, eben aus dem dazwischenliegenden K. 17. Gott hat mit Abraham einen förmlichen, durch ein besondres, bleibendes Bundeszeichen versiegelten Bund geschlossen, wodurch Abraham gewissermassen zu Gott emporgehoben, ihm *al pari* gestellt worden ist; wodurch also das beiderseitige Verhältniss viel inniger und annähernder ge-

worden sein muss. Sollte solch ein feiner Zug sich nicht viel besser und natürlicher aus ursprünglicher Einheit des Planes und der Abfassung erklären lassen, als aus einer künstlichen Flickerei eines Ergänzers?

Die erste Hälfte des 18. K. von Vs. 1—15 beschäftigt sich mit der Verkündigung des verheissenen Samens von der Sarah. Sieht man nun mit Baumgarten den Zweck dieser neuen Theophanie darin *), „dass dem Abraham noch einmal die grosse und wichtige Verheissung der Geburt eines Sohnes von der Sarah wiederholt werden solle" — so möchte allerdings gegen Tuch's Behauptung **), aus der Einerleiheit der Verkündigung und der Zeitangaben (Vs. 10. 14 vgl. mit 17, 21) ergebe sich, dass beide Berichte verschiedene Fassungen derselben Sage seien und dass namentlich der zweite wegen seiner genauern Ausführung dem ersten zur Ergänzung hinzugefügt sei, — kaum anzukommen sein. Allein jene Auffassung ist eine verfehlte. Der Text giebt eine andre an die Hand. Die Gäste haben eine doppelte Mission, die eine gilt der Sarah (Vs. 1—15), die andre dem Abraham (Vs. 16 ff.). Nicht dem Abraham brauchte wiederholt zu werden, was ihm erst vor wenigen Tagen in nicht geringerer Fülle und Bestimmtheit verkündigt worden war; wohl aber musste es der Sarah ebenfalls durch eine Gottesoffenbarung verheissen werden, denn auch bei ihr war das gläubige Eingehen in die Verheissung die Bedingung ihrer Erfüllung. Noch aber fehlte ihr dieser Glaube (18, 12), und da Abraham's voraussätzliche Mittheilungen sie nicht zu diesem Glauben vermocht hatten, muss sie stärker angefasst werden. Es muss sich zeigen, ob sie auch Jehovah gegenüber noch bei ihrem Unglauben beharren werde. Dass die erneuerte Verheissung nicht dem Abraham, sondern der Sarah gilt, spricht die Urkunde unzweifelhaft und bestimmt genug aus. Das erste Wort, das die Gäste sprechen, ist die Frage: „Wo ist Sarah, dein Weib?" Ihr Besuch gilt also zunächst der Sarah. Auf die Antwort Abraham's: „Drinnen in der Hütte" d. h. bloss durch einen Vorhang von den Sprechenden getrennt, spricht nun Jehovah mit klaren, distinkten Worten die Verheissung aus. Sarah konnte die Worte hören, sollte sie hören, und hörte

*) Dessen Comment. I, 1 S. 206.

**) Dessen Comment. S. 352.

sie wirklich; und daran reiht sich dann unmittelbar das Zwiegespräch Jehovah's mit Sarah, bei welchem Abraham völlig unthätig in den Hintergrund getreten ist. Das Resultat dieses Zwiegespräches ist, dass Sarah, über ihren Unglauben beschämt, zum Glauben gelangte. Nun ist der eine Zweck der Mission erreicht, die Gäste brechen in Begleitung Abraham's auf, um den zweiten, der dem Abraham gilt, auszurichten.

Wie steht es nun hier mit den angeblich ausschliesslichen Merkmalen des „Ergänzers?" Stähelin sagt: „Jehovah steigt auf die Erde herab." — Im vorigen Kapitel war er hinaufgestiegen, folglich — können beide Kapp. nicht von einem Verf. abstammen! „In K. 19 finden wir Vs. 22. 37. 38 etymologische Deutungen." Im vorigen Kap. fanden wir Vs. 5 ff. 15 ff. 17. 19 auch etymologische Deutungen, folglich — ist die Verschiedenheit der Abfassung erwiesen! — Uebrigens weichen Vs. 37. 38 auch sichtlich von der sonstigen Manier des „Ergänzers" zu etymologisiren ab. Wenn sonst ein Kind geboren wird, so giebt meist die Mutter den Namen und unterlässt nie, die etymologischen Beziehungen des Namens ausdrücklich anzugeben, z. B. Gen. 4, 1. 25 und 11 mal in K. 29. 30. Hier ist davon keine Spur. Alles etymologische Moment liegt in der Geschichte selbst, es wird aber mit keinem Worte darauf aufmerksam gemacht. Das ist aber grade die Manier, wie die Grundschrift etymologisirt, vgl. K. 17, 17. 19. — „Auch ist K. 18, 23. 24; 19, 15. 17 das Verbum ספה gebraucht wie Num. 32, 14; 16, 26, nie aber in den der ersten Legislation angehörigen Stücken." Die Stelle Num. 32, 14 ist zu streichen, denn hier kommt das Wort (= אסף, יסף) in der Bedeutung *addere*, nicht aber wie in den drei übrigen Stellen (= סוף) in der Bedeutung *consumi, interire* vor. Dass es aber (weder in dieser noch in jener Bedeutung) in der „Grundschrift" gar nicht vorkommt, erscheint uns eben so zufällig, als dass es ausser den genannten Stellen im ganzen Pentateuch nicht mehr vorkommt.

Das ist Alles, was die Kritik aufzutreiben gewusst hat; — in der That, — auch abgesehen von dem Werth oder Unwerth der Argumente — für zwei ganze, umfangreiche Kapitel sehr wenig!

Auch ist die Kritik unter sich über einen Vers:

Kap. 19, 29.,

uneinig. Tuch weist ihn dem „Elohisten" an*). Stähelin aber schreibt ihn dem „Ergänzer" zu, „da ihm schon zweifelhaft sei, ob der Verfasser der ersten Legislation von Loth rede und er auch bei ihm nie eine Anspielung auf den Untergang Sodom's und Gomorrah's gefunden."

Der Hauptgrund für Tuch, den Vers auszuscheiden, war das doppelte Elohim. — „Die Vertheidiger der Einheit," sagt er, „haben vollkommen Recht, wenn sie gegen die Behauptung, der Vers unterbreche den Zusammenhang, grade hier einen engen Zusammenhang geltend machen; aber unrichtig wird die weitre Folgrung, dass dies zugleich Einheit des Verfassers voraussetze, da der Zusammenhang ein vom Ergänzer mit Absicht bewerkstelligter ist." Die Sache soll sich nämlich so verhalten. In der Grundschrift schloss sich an K. 17, 27 unmittelbar unser Vers an. „Hier erzählt die Grundschrift kurz, wie immer in Nebendingen, die nicht unmittelbar die Geschichte der Hauptpersonen berühren, dass Gott die Städte des Jordankreises zerstört, und Loth, der sich in jenen Städten aufgehalten, aus der Zerstörung geleitet habe, aber er nennt weder die Städte selbst, noch giebt er einen Grund zu einem solchen Strafgerichte, — Veranlassung genug für den Ergänzer, das Mangelhafte zu ergänzen." Dabei ist nun der „Ergänzer" bemüht, seine ausführlichen Ergänzungen mit der kurzen Notiz der „Grundschrift" in vollkommnen Einklang zu bringen und so mit derselben zu verweben, dass es wie aus einem Stück aussieht. Weil Loth K. 19, 29 in den Städten des Jordankreises wohnt, lässt ihn der „Ergänzer" bereits 13, 12 dorthin ziehen mit unverkennbarem Anschluss an den Ausdruck in 19, 29. Eben so klar sei es ferner, dass die Ausdrücke in K. 13, 10 und 19, 25 nicht zufällig mit 19, 29 zusammentreffen. Eben so geschickt weiss er auch eine „Differenz in der Auffassung" zu vertuschen, und seine Ansicht so künstlich und scheinbar unbefangen hineinzuweben, dass die eigenthümliche Ansicht der „Grundschrift" ganz in den Hintergrund tritt. „Denn nach der Grundschrift gedenkt Gott des Abraham und sendet den Loth hinweg, — mithin nicht wegen seines eignen Verdienstes, sondern wegen der Treue Abraham's, vgl. 21, 13; 26, 5. So will es aber der Ergänzer nicht aufgefasst wissen, und er beugt durch das obige Zwiegespräch K. 18,

*) Comment. S. 363 u. 358.

16 ff. vor, denn nun gedenkt Gott des Abraham, der den Gerechten das Wort redete, durch welche Wendung dem Loth sein Verdienst ungeschmälert bleibt und Gottes Gerechtigkeit in um so höherm Lichte erscheint."

Die Beziehungen der Sache und des Ausdrucks zwischen 19, 29 einerseits und 13, 10. 12; 19, 1. 25 andrerseits sind auch für uns bedeutungsvoll, nur nach andrer Seite hin. — Die angebliche Differenz in der Auffassung ist aber eben nur eine angebliche. Abraham will nicht allein Loth, er wünscht auch die ganze Pentapolis mit ihren Bewohnern gerettet zu sehen. Um seiner Fürbitte willen *) will Gott ihrer schonen, wenn auch nur zehn Gerechte darinnen seien. Die sind aber nicht drinnen, die Städte müssen also untergehen; aber dennoch gedenkt Gott Abraham's und rettet wenigstens Loth mit seiner Familie. Wir finden dabei nichts von verschiedener Auffassung. Vielmehr ist in beiden Partien dieselbe Auffassung, dass Gott geneigt sei, um seiner Auserwählten willen Andern Gutes zu thun. Diese Anschauung geht durch die beiderlei Bestandtheile hindurch. So segnet Gott im Gebiete der „Grundschrift" hier den Loth und K. 21, 13 den Ismael um Abrahams willen, — und gleicherweise im Gebiete der „Ergänzungsschrift" den Laban um Jakob's (Gen. 30, 27) und den Potiphar um Joseph's willen (39, 5). Auch darauf machen wir aufmerksam, wie die eigenthümliche religiöse Anschauung von dem Werthe und der Kraft der Fürbitte nicht nur beim „Ergänzer" (19, 22 ff.; 25, 21; sondern ebenso sehr auch beim Verfasser der „Grundschrift" (20, 7. 17) sich findet. Würde das zwanzigste Kap. nicht aus andern Gründen dem Ergänzer zugeschrieben werden müssen, so hätte der Katalog der unterscheidenden Merkmale noch um einen, und zwar einen sehr scheinbaren, Kanon vermehrt werden können. Einstweilen hat die Kritik es vorgezogen, diese beiden Kapp. (19 und 20) gemeinsame Anschauung zu ignoriren. Darauf hingewiesen, wird sie sich freilich auch zu helfen wissen. Der „Ergänzer" kann es nämlich ja wohl K. 20 abgemerkt haben, wie die „Grundschrift" in solchem Glauben befangen ist, und flugs copirt er dieselbe, indem auch er in K. 19 Abraham's Fürbitte anbringt.

*) Die wesentliche Beziehung dieser Fürbitte zu Abraham's Stellung habe ich in der oben angef. Abhandlung: „Blicke auf das Leben Abraham's" dargelegt.

Doch wir kehren noch einmal zu der von Tuch behaupteten Differenz in der Auffassung zurück. In der „Grundschrift“ 19, 29 erscheint Abraham mit einem Heiligennimbus; denn um Abraham's willen verschont Gott den Loth — in der „Ergänzung“ aber ist der Nimbus dem Loth um's Haupt gelegt, denn nicht um Abraham's willen, sondern um seiner eignen Gerechtigkeit willen wird Loth errettet. Sonderbar! Derselbe Ergänzer, der sonst den Loth in so unvortheilhaftem Lichte zeigt (z. B. Gen. 13, 10., der mit so fanatischem Nationalhass gegen Loth's Nachkommen erfüllt ist *), dass er mit besonderm Interesse das unsaubre Mährchen 19, 32 ff. von ihrem Stammvater auftischt, der soll in K. 19, 1 ff. so sehr darauf bedacht sein, Loth's Gerechtigkeit hervortreten zu lassen, dass er um dessentwillen der „Grundschrift,“ die alle Ehre auf Abraham häuft, widerspricht und sie verfälscht; — er, der sonst immer in seinen Ergänzungen das Bestreben zeigt, die Ahnen des israelitischen Volkes möglichst zu verherrlichen **), mehr als die einfachere, ungeschmücktere Grundschrift es gethan hat, entzieht dem Abraham die Ehre und Glorie, die die „Grundschrift“ demselben bereits schon zugelegt hatte!

„In der Grundschrift,“ sagt Tuch, „lehnt sich dieser Vers *enge* an K. 17, 27“ — doch wohl nur äusserlich, lokal, etwa wie ein Stück Holz neben einem Stück Eisen sich eng an dasselbe anlehnt, — denn sollte dies „enge Anlehnen“ von innerm Zusammenhang verstanden werden, so würde man in Versuchung gerathen, diese Behauptung als eine Ironie über die eigne Ansicht anzusehen.

Wir bewundern die Gewandtheit unsres Kritikers, die das natürliche Verhältniss der Beziehungen ganz unbefangen so umzukehren versteht, dass aus den klarsten Zeugnissen für die Einheit noch gar Beweise für die Duplicität werden. Es ist Thatsache, dass 19, 29 einerseits und 13, 10. 12; 19, 1. 25 andrerseits nach Inhalt und Ausdruck in Beziehung zu einander stehen; und demnach eine Abhängigkeit des Einen vom Andern wahrscheinlich ist. Ob aber Dies von Jenem, oder Jenes von Diesem abhängig, ob also das Eine oder das Andre das Primitive sei, ist

*) Tuch Comment. S. 369.

**) Stähelin l. c. S. 64.

die Frage. Die *jetzige* Stellung, wenn sie die ursprüngliche wäre, würde die Entscheidung gar nicht zweifelhaft sein lassen. Aber eben die Ursprünglichkeit dieser Stellung wird bezweifelt. Das nächste Moment für die Entscheidung wäre nun der Zusammenhang. Zeigt sich 19, 29 zusammenhangslos in seiner jetzigen Stellung, am ungehörigen Orte, so ist die Entscheidung unzweifelhaft. Aber auch die Kritik gesteht den engsten organischen Zusammenhang mit dem Vor- und Nachstehenden zu. Aber ob dieser Zusammenhang ein ursprünglicher oder ein künstlicher, später gemachter sei, ist die Frage. Wir sind also noch immer nicht weiter gekommen. Aber noch ein Moment bleibt als entscheidend übrig. Das ist Form und Inhalt des Verses an sich. Ist beides so vollständig und in sich abgeschlossen und abgerundet, dass es zu seinem Verständniss keiner Ergänzung, keiner Voraussetzung bedarf? oder ist beides *so* beschaffen, dass es an sich *nicht* genügt, dass es sich auf Voriges bezieht, dass es ohne das Vorige lückenhaft, unvollständig, unklar, unverständlich ist? Von hier aus erwarten wir die Entscheidung. Von *hier* aus muss der Kritiker ausgehen und nach den Resultaten *dieser* Untersuchung entscheiden, ob 19, 29 sich auf 13, 10. 12; 19, 1. 25 oder Dieses sich auf Jenes beziehe. Anders *Tuch*. Er kehrte die Sache um. Mit der Position, dass 13, 10. 12; 19, 1. 25 sich auf 19, 29 beziehe, davon abhängig sei, fängt er an und schliesst *daraus*, dass 19, 29 früher als jene Darstellung geschrieben sein müsse. So bewegt sich diese Kritik in lauter Cirkeln. *Eine* Voraussetzung wird durch die *andre* bewiesen, und dann sollen *beide* als bewiesen gelten: Das doppelte Elohim in 19, 29 weist auf einen *andern* Verfasser hin, — das ist eine *Voraussetzung*, die erst erwiesen werden soll, ja eine *Voraussetzung*, die nicht einmal nothwendig aus den Principien der Ergänzungshypothese hervorgeht, denn die „Grundschrift" darf nach denselben zwar in keinem Falle יהוה gebrauchen, nichts hindert aber, dass der „Ergänzer" nicht mitunter auch אלהים gebrauche; — durch *diese* Voraussetzung wird die *andre*, dass K. 13 und 19, 1 ff. sich nach 19, 29 richte, und davon abhängig sei, erwiesen; und nun ist *beides* ausser Zweifel gesetzt!

Wir betrachten Vs. 29 an sich. Er lautet: „Und es geschah als Elohim zerstörte (וַיְהִי בְּשַׁחֵת אֱלֹהִים) die Städte des Jordanthales, da gedachte (וַיִּזְכֹּר) Elohim an Abraham

und führte (וַיְשַׁלַּח) den Loth aus der Umkehrung, da er umkehrte die Städte, darinnen Loth wohnte." Dieser Bericht soll sich nun *a parte anteriori* an 17, 27 anschliessen, wo berichtet wird, dass Abraham alle Knechte seines Hauses beschnitten habe, — und *a parte posteriori* an 20, 1., wo Abraham von dannen (?) in's Philisterland zieht. In der jetzigen Stellung aber geht unsrem Verse eine ausführliche Schildrung des Verhältnisses Loth's zu Abraham, des Unterganges Sodoms und der Errettung Loth's voran, und es folgt auf denselben der Bericht, wohin Loth gezogen sei, und was ihm dort begegnet sei. — Es ist nun sonnenklare Thatsache, dass Vs. 29 ohne jenes Vorangehende und ohne dieses Nachfolgende völlig in der Luft schwebt. Schon die Form וַיְהִי בְּשַׁחֵת setzt unwidersprechlich die Thatsache der Zerstörung als eine bekannte, als eine vorher berichtete voraus. Hätte der Verfasser dies nicht voraussetzen können, so hätte er das Verbum שחת als Hauptbegriff des Satzes nothwendig mit *vav consec.* (וַיְשַׁחֵת) einführen müssen. Denn das ויהי, dem sich das die Handlung bezeichnende Verbum durch Vermittlung einer Präposition (ב oder כ mit dem *Inf.*, oder auch durch כאשר mit dem *temp. fin.*) anschliesst, findet sich nie anders, als wo vorher die zu besprechende Sache schon erwähnt oder vorbereitet ist, und kann sich der Natur der Sache nach nicht anders finden. So setzt also 19, 29 schon durch die Form den voranstehenden Bericht voraus; nicht minder durch den Inhalt das Vorangehende und das Nachfolgende. Fast jedes Wort in dem Vs. 29 ist ausser dem Zusammenhange, den der Vers jetzt einnimmt, eine unbekannte, unverständliche Rede, von der man nicht weiss, wo man sie hinbringen soll, wie man sie ansehen soll. Das Jordanthal, die Städte desselben, Loth's Person, Loth's Verhältniss zu Abraham, Gottes Gedenken an Abraham, der Grund und die Art der Umkehrung der Städte, Loth's Beziehung zu den Städten, ein X, Y, Z über das andre; sie alle fordern peremtorisch den voranstehenden Bericht. Ferner, Gott führt den Loth aus der Umkehrung der Städte heraus, — man will doch wissen wohin? und da Loth einmal zu Abraham in so nahe Beziehung gestellt ist, da Gott sich einmal so sehr für ihn interessirt hat, erwartet man doch auch eine Nachricht über seinen weitern Ausgang. Dem entspricht nun 19, 30—38., durchaus aber nicht K. 20 ff.

Vergeblich sucht Tuch unser Argument dadurch zu entkräften, dass er bemerkt: „Die Grundschrift erzählt kurz, wie immer in Nebendingen, die nicht unmittelbar die Geschichte der Hauptpersonen berühren" etc. Sonderbar! und doch soll zugleich die „Grundschrift" die Errettung Loth's so unmittelbar zu Abraham in Berührung bringen, dass sie dieselbe allein um der Treue Abraham's willen geschehen lässt, während der „Ergänzer," davon abweichend, sie allein um Loth's eigner Gerechtigkeit willen geschehen lässt. Für die „Grundschrift" gehörte diese Errettung Loth's also durchaus nicht zu den „Nebendingen, die nicht unmittelbar die Geschichte der Hauptpersonen berühren" — und dennoch fertigt sie dieselbe so kurz und nebensächlich ab! — für den „Ergänzer" stand sie aber zu Abraham in keiner unmittelbaren Berührung, — und dennoch verweilt er bei ihr mit ausführlichster Weitläuftigkeit! In solche Widersprüche verwickelt sich selbst die Kritik!

Stähelin fährt fort*): „Die unter sich enge zusammenhängenden

Kapp. 20 und 21

weise ich dem Verf. der ersten Legislation zu." Ebenso Tuch.

Der Abschnitt beginnt mit den Worten: „Abraham zog von dannen in's Land gegen Mittag." Worauf bezieht sich dies מִשָּׁם? Die ganze vorangehende „Grundschrift" bietet keine Notiz über das Lokal des Aufenthaltes Abraham's. Wohl aber der „Ergänzer." Da es aber mit allen solchen Beziehungen eine höchst gefährliche Sache für die Ergänzungshypothese ist, so sieht sich Tuch genöthigt, K. 13, 18 aus seinem engen wohlberechtigten Zusammenhange herauszureissen, um doch etwas, das wie Zusammenhang aussieht, in die zerstückte Grundschrift hineinzubringen. Stähelin macht es sich noch leichter: der „Ergänzer" hat das מִשָּׁם eingeschoben.

Wir beschäftigen uns zuvörderst mit dem

Verhältniss von K. 20 zu K. 12, 10 ff.

Von K. 12 sagt Tuch**): „Merkwürdig findet sich diese

*) A. a. O. S. 47.

**) Dessen Comment. S. 297.

Erzählung mit veränderten Personen und verändertem Schauplatze noch zweimal in der Genesis, nämlich K. 20, wo dasselbe nach der Grundschrift dem Abraham in Philistäa begegnet, und K. 26 beim Ergänzer, der gleichfalls bei Abimelech den Isaak die Rebecka für seine Schwester ausgeben lässt. Es wäre sonderbar, wenn der Zufall so gewaltet hätte, dass wirklich dreimal so ziemlich dasselbe Faktum vorgekommen wäre, und die Kritik hat längst nur ein Faktum darin erkannt, das sich zu verschiedenen Formen gestaltet hat.“ Da wir es hier nicht mit der Historicität der Genesis zu thun haben, so erwähnen wir dieses Dekretes der Kritik nur, um dabei zu bemerken, dass dies ganz ohne Einfluss auf die Frage nach der Abfassungseinheit ist. Denn konnte der „Ergänzer“ zwei verschiedene Ausbildungen derselben Sage als verschiedene Fakta ansehen, so gewiss auch der einheitliche Verfasser. — Eine andre Bemerkung Tuch's geht uns aber hier näher an. Er sagt*): „Charakteristisch ist aber die sichtbare Unbeholfenheit der Darstellung in K. 20, wenn man jene des Ergänzers (K. 12) vergleicht. Kurz geht er über die Hauptsachen hinweg, verweilt dagegen lange bei der göttlichen Erscheinung, der Unterredung Gottes mit Abimelech, Abimelech's mit Abraham .... ein durchsichtiger Plan ist ausser Acht gelassen, so dass man stückweise aus dem Verlaufe der Erzählung erst ein Bild des Ganzen zusammensetzen kann .... während der Ergänzer viel planer und zusammenhängender schreibt.“ — Also charakteristisch für die Grundschrift ist es hier, dass sie kurz über die Hauptsachen hinweggeht. Sonst freilich ist immer das Gegentheil davon charakteristisch für die „Grundschrift,“ z. B. bei der Sündfluthsgeschichte, dem Kauf des Erbbegräbnisses (K. 23) und sonst oft, kann die Grundschrift die Hauptsachen nicht breit und ausführlich genug berichten, sie nicht oft genug wiederholen, so dass sie gar nicht vom Flecke kommt. — Und welches sind denn die Hauptsachen? Hören wir darüber Tuch selbst**): „Der Zweck ist überall derselbe (bei allen drei Relationen): nachzuweisen, wie Gott sich der Seinigen annehme, jede unrechtmässigen Uebergriffe in die Rechte der geheiligten Personen durch unmittelbares Einschreiten zurückweise und die Auserwähl-

*) A. a. O. S. 373.

**) A. a. O. S. 297.

ten vor jeder Gefahr beschütze.“ Geht nun über diese Hauptsache Gen. 20 kürzer hinweg als Gen. 12? Gewiss nicht. Dass bei Gen. 20 die „Grundschrift“ länger bei Abimelech verweilt als der „Ergänzer“ Gen. 12 bei Pharao, ist richtig, hat aber seinen guten Grund in der grossen Verschiedenheit der Gesinnung, des Charakters und der Stellung beider. Wenn Tuch ferner Unbeholfenheit und Undurchsichtigkeit der Darstellung bei K. 20 darinnen findet, dass aus Vs. 11 erst das Vs. 2 vorangestellte אֲחֹתִי הִיא erklärt werde, so ist der Ergänzer offenbar noch unbeholfener, denn er lässt das אֲחֹתִי אָתְּ ganz unmotivirt. Dass die Kritik die psychologische Feinheit, die den Abraham einem Abimelech gegenüber zu dem futilen Entschuldigungsgrunde greifen lässt, und ihn dem Pharao gegenüber einer solchen Entschuldigung nicht bedürfen lässt, hätte bemerken und anerkennen sollen, kann man freilich von ihr nicht fordern. Dass ferner Abraham in K. 12, 11—13 so ausführlich mit Sarah den Plan verabredet, und K. 20, 2 so kurz darüber hinweggeht, hat eben seinen Grund darin, dass sowohl dem Abram und der Sarah, als auch dem Leser Motiv, Zweck und Praxis solchen Benehmens aus K. 12 schon bekannt und geläufig war.

Auch in dem

Verhältniss von K. 21, 9—21 zu K. 16, 4—16

findet Tuch*) die Ansicht begründet, dass hier zwei verschiedene Gestaltungen ein und derselben Sage vorliegen, deren eine die „Grundschrift“ in K. 21 aufgenommen habe und deren andre der „Ergänzer“ nach gewohnter Weise zur Vervollständigung an dem ihm passend scheinenden Orte einschob. „In beiden Erzählungen,“ sagt Tuch, „verlässt Hagar Abraham's Haus, irrt in der Wüste umher, erhält Verheissungen und in beiden geht dies an einem Quell in der Wüste vor.“ Dass die Aehnlichkeiten sich einerseits nur auf Nebendinge beziehen, auf Zufälligkeiten, deren Wiederkehr unter den einfachen Verhältnissen des Nomadenlebens gar nicht auffallen kann (wie z. B. das Irren in der Wüste, die Verlegung der Scene an einen Brunnen), — dass die Aehnlichkeiten anderntheils nur *Un*ähnlichkeiten sind (wenn z. B. in beiden Berichten Hagar Abraham's Haus verlässt) und dass endlich die einzige wirk-

---

*) A. a. O. S. 381 ff.

liche Aehnlichkeit, welche nicht bloss zufällig ist (die Ertheilung der Verheissung), in ihrer faktischen Wiederholung vollkommen angemessen ist, stört unsere Kritiker ebenso wenig, wie die totale Verschiedenheit aller andern wesentlichen Beziehungen in beiden Berichten. Dort ist Hagar der Mittelpunkt der Begebenheit, hier ist es Ismael; dort ist Hagar erst schwanger mit Ismael, hier ist er bereits 14—15 Jahre alt; dort flieht Hagar aus freien Stücken, hier wird sie gegen ihren Willen vertrieben; dort wird sie durch die „überirdische Macht" in Abraham's Haus zurückgeführt, hier führt die überirdische Macht sie mit ihrem Sohne weiter in die Wüste hinein, von Abraham's Hause hinweg.

Nach den Angaben der „Grundschrift" selbst K. 17, 21 müsste Ismael bei seiner Vertreibung mindestens 14 Jahre alt sein. Damit stände es nun freilich in grellem Widerspruche, wenn, was Tuch behauptet, wahr wäre, dass dieselbe „Grundschrift" in dem vorliegenden Bericht (K. 21) den Ismael als ein kleines Kind, das noch auf den Armen getragen werden musste, darstellt. Einer bloss widerspruchsliebenden Kritik könnten wir gern ihre Freude an diesem Widerspruch ungeschmälert lassen, insofern nämlich der Widerspruch sich ausschliesslich innerhalb der „Grundschrift" selbst bewegt; und also für das Verhältniss derselben zur „Ergänzungsschrift" an sich gleichgültig ist. Aber Tuch macht ihn vornehmlich desshalb geltend, um dadurch den Bericht in K. 21 dem in K. 16 näher zu rücken, und dann seine oben dargelegte Ansicht von dem Verhältniss beider zu einander bewahrheitet zu sehen. Liegt nämlich der „Grundschrift" in K. 21 die Anschauung zu Grunde, dass Ismael bei Hagar's Umherirren in der Wüste noch in zarter Kindheit war, so ist der Abstand von der andern Form der Sage, wie der „Ergänzer" sie aufnahm, (wonach nämlich Hagar mit Ismael erst schwanger ging) nicht sehr gross *). Diese Verwendung des angeblichen Widerspruches innerhalb der Grundschrift **) fordert uns zu einer Beleuchtung desselben auf.

---

*) Die totale Verschiedenheit beider Berichte im Wesentlichen wird dadurch aber auch nicht gemindert, nur das Zufällige und Unwesentliche in beiden einander näher gebracht.

**) Interessant ist, wie Tuch die Grundschrift wegen des ihr zugeschriebenen plumpen Versehens zu entschuldigen sucht. Um nämlich

Drei Punkte führt Tuch auf, aus welchen hervorgehe, dass in K. 21 Ismael als ein zartes Kind gedacht sei. 1) Nach Vs. 21 legte Abraham der Hagar den Reisevorrath „sammt dem Knaben“ auf den Nacken. Die LXX freilich übersetzen schon: *Ἔλαβεν ἄρτους καὶ ἀσκὸν ὕδατος καὶ ἔδωκε τῇ Ἄγαρ· καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τὸν ὦμον αὐτῆς τὸ παιδίον.* Die Worte des Originals lauten aber in wörtlicher Uebersetzung also: „Abraham nahm das Brot und einen Schlauch mit Wasser und gab (es) der Hagar, (es) auf ihre Schulter legend, und den Sohn, und entliess sie.“ Die Stellung der Worte zeigt unverkennbar, dass der Verfasser nur Brot und Wasser, nicht aber den Knaben auf ihre Schulter gelegt lassen sein will. — 2) Wenn Vs. 15 ff. erzählt werde, wie Hagar das verschmachtende „weinende Kind“ unter einen Strauch lege, so passe die Schildrung nur zu „einem Kinde weniger Jahre,“ das noch getragen oder an der Hand geleitet werden müsse. Auch hier scheint Tuch sich die LXX zum Vorbilde genommen zu haben, die rein aus eignen Mitteln die Scene recht kläglich ausmalend Vs. 16 sagen: *Ἀναβοῆσαν δὲ τὸ παιδίον ἔκλαυσεν*; denn im Original steht nicht das Mindeste davon, dass der Knabe geweint habe; wohl aber steht mit klaren Worten da: „*Sie* (die Hagar) erhob *ihre* Stimme und *sie* weinte: וַתִּשָּׂא אֶת־קֹלָהּ וַתֵּבְךְּ.“ Die Urkunde denkt sich im Gegentheil mit dem unverkennbarsten Gepräge der Wahrheit den verschmachtenden Knaben als so matt, dass er nicht einmal zum Weinen Kraft hat, die Mutter hingegen als noch kräftiger und rüstiger. Sie hat wenigstens noch Thränen und Kraft, sich von dem Anblick des leidenden Knaben zu entfernen. Es ist aber bekannt, wie die elastische Natur des Weibes Beschwerden und Entbehrungen nicht so schnell erliegt als der Mann oder gar als ein 15jähriger Knabe. Dass die Mutter den Knaben unter einen Strauch legt, beweist nicht, dass derselbe noch ein zartes Kind war, sondern nur, dass er sich

---

recht augenfällig zu zeigen, wie der Sohn der Magd dem rechtmässigen Erben weichen müsse, verlege die Grundschrift die Vertreibung Ismael's in die Zeit nach der Geburt Isaak's. „Die Sicherstellung der grössern Rechte Isaak's ist dem Erzähler so sehr Hauptsache, dass er Inconsequenzen und Widersprüche mit den Nachbarstücken als unwesentlich bei Seite liegen lässt.“ Dann zählt Tuch diese Inconsequenzen und Widersprüche der Reihe nach auf, und fügt hinzu: „Allein dies sind Nebendinge, die im Sinne des Referenten den Hauptzweck nicht stören.“ *Sic!*

vor Mattigkeit nicht mehr selbst fortzuhelfen weiss. Dass sie dann den durch den Trunk erquickten, aber natürlich immer noch matten Knaben an der Hand führt, beweist eben gegen Tuch, denn wäre er noch ein zartes Kind von wenigen Jahren gewesen, so würde sie ihn wohl auf den Arm haben nehmen müssen. — 3) Wenn die Erzählung Vs. 20. 21 hinzufüge, dass Ismael, als er herangewachsen, ein fertiger Bogenschütz geworden und ein Weib aus Aegypten genommen habe, so bezeichne sie ihn deutlich als unerwachsenen Knaben. Allerdings! denn vom 15. bis zum 20. oder 30. Jahre ist Ismael wahrscheinlich noch gewachsen. — Das sind Tuch's Gründe! Sie richten sich selbst. Dass aber Vs. 9, wo Ismael als Spötter dargestellt ist, viel eher auf einen unzarten Bengel von 15 Jahren als auf ein zartes Kind von 2—3 Jahren führt, hat Tuch übersehen, oder übersehen wollen; denn dass er hinterher scheinbar ganz unbefangen den מְצַחֵק der Urkunde zu einem Unschuldigen, kindlich „Scherzenden nach Knabenweise“ machen will, zeigt, dass ihm das Gewicht dieser Stelle allerdings auf dem exegetischen Gewissen gelegen hat. Das Piel hat bekanntlich intensive und iterative Bedeutung; es kann nur heissen: „spotten, sehr, stark, wiederholt spotten.“ Aber auch Sinn und Zusammenhang spricht entschieden gegen die Tuch'sche Abschwächung des מצחק. Es soll ja offenbar durch die Worte: „Sarah sah ihn, dass er ein Spötter war,“ der Grund angegeben werden, der sie grade jetzt zur Fordrung der Austreibung Ismael's anspornt. —

Hören wir nun, wodurch

Kapp. 20. 21

sich von der Ergänzungsschrift unterscheiden sollen. Wir vernehmen Stähelin darüber. „K. 21, 4 weist auf K. 17 hin“ d. h. die Beschneidung Isaaks am achten Tage auf die Einsetzung der Beschneidung. Unbestreitbar! Aber die unterlassene Beschneidung der Söhne Mosis beim „Ergänzer“ Exod. 4, 24 ff. weist auch auf Gen. 17 hin.

„Vs. 3 giebt Abraham dem Kinde den Namen und zwar ohne etymologische Deutung, während die zweite Legislation gewöhnlich das Kind von der Mutter benennen lässt 4, 1. 25; 19, 37. 38 oder doch fast immer eine etymologische Deutung beifügt wie 5, 29 und die oben angeführten Stellen

zeigen, wovon bloss 16, 15 eine Ausnahme macht." Die bedauerliche Schwäche dieses Argumentes kündigt sich von selbst an. Stellen, wo der „Ergänzer" dem Kindesnamen gar keine etymologische Deutung, weder durch den Vater noch durch die Mutter, beifügt, sind allein schon in dem bisher durchlaufenen kleinen Gebiete folgende: K. 4, 2. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 26; 9, 18; 10, 8. 25; (11, 27); 19, 37. 38. Dann ferner benennt Abraham (nicht die Mutter) wie hier den Isaak, so beim „Ergänzer" den Ismael 16, 15; — auch 25, 25. 26 lässt der „Ergänzer" Namen und Deutung nicht durch die Mutter, sondern durch die Umstehenden, worunter doch der Vater die Hauptperson war, geben. — Gen 38, 2. 3. 4. 5. 29. 30 lässt der „Ergänzer" dem Juda Kinder geboren werden, denen meist (Vs. 2. 3. 4. 5. 30) gar keine Etymologie beigefügt wird, nur der Name des Einen wird in Vs. 30 gedeutet. In Vs. 2. 29. 30 giebt der Vater, in Vs. 3. 4. 5 die Mutter die Namen und in Vs. 29 giebt der Ausruf der Mutter (der Wehemutter?) dem Vater die Veranlassung zum Namen. Ebenso giebt 41, 51. 52 der Vater, nicht die Mutter (nämlich Joseph) den beiden Söhnen Namen und Deutung. Und das Alles, versteht sich, im Gebiete des „Ergänzers." Man sieht also, wie sehr schwach es mit der Behauptung Stähelin's, dass 16, 15 die einzige (?!) Ausnahme von jener Regel sei, steht. — Allerdings aber müsste es auffallen, wenn die so überaus wichtige Geburt Isaak's nicht durch etymologische Deutung, sei es nun durch den Vater oder die Mutter, eingeführt wäre. Aber auch diese Behauptung unsres Kritikers ist eine durchaus irrige. Die „Grundschrift" bietet allerdings schon K. 17, 17—19 eine etymologische Deutung des Namens, den der verheissene Sohn führen soll, ganz auf dieselbe spielende Weise wie so oft beim „Ergänzer." Abraham lacht וַיִּצְחָק und spricht: „Soll mir, hundert Jahre alt, ein Sohn geboren werden?" worauf Gott erwidert: „Ja Sarah, dein Weib, soll dir einen Sohn gebären, und du sollst ihn יִצְחָק nennen." Abraham bleibt also bei der Erfüllung der Verheissung nichts Andres übrig, als den Namen, den Gott bestimmt hat, zu geben. Die Deutung konnte wegfallen, weil sie schon früher gegeben war. — Aber ist sie denn wirklich weggefallen? — Wir lesen Vs. 6 und staunen! „Abraham war hundert Jahre alt, da ihm sein Sohn Isaak geboren wurde" und Sarah sprach: „Gott hat mir ein Lachen zugerichtet;

wer es hören wird, der wird mein lachen.“ Ist es möglich, so unbefangen etwas in den Tag hinein zu behaupten, was durch den ersten Blick in die Urkunde widerlegt wird! Das ist ja eine Deutung, so ausführlich, so spielend und charakteristisch, wie je eine beim „Ergänzer“ vorgekommen ist, und dazu ist es noch die *Mutter,* die sie ausspricht.

„Ferner ist die Verheissung, welche Hagar Vs. 18 erhält, in sich abgeschlossen und ohne Beziehung auf K. 16.“ Die Kritik wirft uns von einem Staunen in's andre. Vs. 18 heisst es: „Ich will ihn (den Ismael) zum grossen Volke machen“ — und K. 16, 10 spricht der Engel des Herrn ebenfalls zu Hagar: „Ich will deinen Samen (d. i. Ismael, mit dem sie schwanger ging) also mehren, dass er vor grosser Menge nicht soll gezählet werden.“

Das nächste Argument betrifft den Gebrauch des Gottesnamens, — davon zum Schluss dieser Gruppe. — „Auch bemerke ich noch,“ fährt Stähelin fort, „dass מאה im *stat. constr.* sich nur im ersten Gesetzescyklus findet.“ Auch hier zeigt die genauere Darlegung des Thatbestandes, wie völlig nichtig auch dies Argument ist. Der *stat. constr.* dieses Wortes kommt allerdings beim „Ergänzer“ nicht vor, aber auch der *stat. absol.* in den vier ersten Büchern nur ein einziges Mal (Gen. 24, 12) und im Deut. nur 3 Mal (Kap. 22, 19; 31, 2; 34, 7). Die „Grundschrift“ braucht beide Formeln *promiscue,* 26 Mal מאת und 29 Mal מאה, also auch den *stat. absol.* häufiger, als den *stat. constr.* — und wenn der *stat. constr.* für die „Grundschrift,“ der *stat. absol.* aber für den „Ergänzer“ charakteristisch sein soll, so müssen die 29 Stellen der „Grundschrift“ wohl auch (nebst Zubehör) dem „Ergänzer“ zugewiesen werden, denn an eine Verfälschung dieser 29 Stellen durch den „Ergänzer“ wird auch Stähelin wohl nicht denken wollen. — Wir aber können uns bei diesem Abschnitt zum dritten Male des Staunens nicht erwehren.

„Und dass 21, 13. 18 mit 17, 20 harmoniren.“ Zugegeben! — „Und Vs. 2. 3 wiederholenden Styl haben.“ In Vs. 2 können wir nicht einen wiederholenden Styl entdecken, in Vs. 3 ist aber die Wiederholung („den ihm gebornen Sohn, den Sarah ihm geboren hatte“) sicherlich nicht bloss unbewusste, stylistische Eigenthümlich-

keit, sondern um der Gegensätze willen nöthig. Durch die Wiederholung, die übrigens auch nicht als einfache Wiederholung, sondern als Klimax erscheint, tritt erst das Interesse am Gegenstande recht hervor; würde der Gedanke in einfacher Form ausgesprochen sein, so würde man gar nicht an die Gegensätze erinnert worden sein. Diese Bedeutung der Wiederholung wird durch die Vergleichung von K. 17, 17 vollkommen klar und unwidersprechlich. Dort spricht Abraham: „Soll mir, hundert Jahre alt, ein Sohn geboren werden? und Sarah, neunzig Jahre alt, gebären?" Auch soll Sarah noch im Gegensatz zu Hagar ausdrücklich hervorgehoben werden.

Kap. *20, 18,* worüber Stähelin gänzlich schweigt, sieht Tuch *) als Zusatz des Ergänzers an, weil es sich durch sein יהוה unterscheide. Die Unentbehrlichkeit dieses Verses hat Hengstenberg **) nachgewiesen, dessen Argumentation auch nach Tuch's Gegenbemerkungen noch in voller Kraft bleibt. Denn wenn man auch Vs. 8 so deutet, wie Tuch, so steht doch Vs. 17 ausdrücklich, dass Gott nicht nur Abimelech, sondern auch sein Weib und seine Mägde geheilt habe, folglich muss nicht nur Abimelech, sondern auch sein Harem mit Krankheit geplagt gewesen sein, worüber erst Vs. 18 die nöthige Kunde giebt.

„Indess," meint Stähelin, „hat sich dieser Abschnitt nicht mehr in seiner Ursprünglichkeit erhalten, denn 20, 1 zeigt, dass er mit dem Vorigen verbunden wurde, auch verräth 21, 33 die Hand des Verfassers der zweiten Legislation, denn dieser Vs. hat mit 4, 26; 8, 20; 12, 8; 13, 4 viel Aehnlichkeit. So vermuthe ich auch, dass 21, 17 derselbe Verfasser מלאך beigefügt habe, denn einen Engel Gottes haben wir in der ersten Gesetzgebung noch nirgends gefunden" — aber hier finden wir ihn doch! — Tuch meint ***), „der Ergänzer habe (um des Zusammenhangs willen) Veranlassung gefunden, auch dies Stück zu Anfang und zu Ende (Vs. 1. 33. 34) zu verbrämen" — — denn hier kommt ja der Jehovahname vor. — Ueber die Kunst, mit welcher die Kritik selbst solche Thatsachen, wie die angeführten, zu ihrem Vortheil zu benutzen versteht, und über die naive Unbefangenheit, mit der sie erst behauptet,

---

*) Dessen Comment. S. 378.

**) Dessen Beiträge II, S. 351.

***) A. a. O. S. 378.

es fänden sich in der Grundschrift gar keine Beziehungen auf die Ergänzungsschrift, und das als den eclatantesten Beweis für ihre Hypothese preist, und dann die grosse Menge solcher Beziehungen auf Grund ihrer Voraussetzung, dass sie nicht vorkommen könnten, ohne Weitres exterminirt, — können wir uns nicht mehr wundern, da sie uns schon so oft entgegen getreten ist. Dass die genannten Beziehungen uns als ebenso viel Zeugnisse für die Einheit erscheinen, und so lange erscheinen müssen, bis die Kritik, aus ihrem Cirkel heraustretend, nicht aus unerwiesenen Voraussetzungen, sondern aus der Sache selbst, die Ungehörigkeit beweist, brauchen wir nicht erst weitläuftig auseinander zu setzen.

Das folgende

Kap. 22

schreibt Stähelin ganz und gar dem Ergänzer zu, im Widerspruch gegen Tuch *), der Vs. 1—13. 19—24 der Grundschrift vindicirt. Für Tuch, dessen kritisches Verfahren überhaupt von den Gottesnamen viel abhängiger ist als das Stähelin's, ist der constante Gebrauch des אלהים in diesen Versen (das מלאך יהוה in Vs. 11 ist natürlich wieder interpolirt) besonders entscheidend.

Ausser den Gottesnamen bietet aber das ganze Kapitel weder in Ausdruck und Sprache noch in Styl und Darstellung etwas dar, was man als einseitig — charakteristisch für den einen oder den andern Verfasser — ansehen könnte; denn die Hinweisung auf das גם הוא Vs. 20. 24 und das ילד in Vs. 23 ist doch gar zu unbedeutend und zudem schon früher bei Kap. 10 und bei Vergleichung der Genealogieen in K. 4 und 5 hinlänglich beseitigt worden. Wenn Stähelin ferner bemerkt: „Der ganze Inhalt der Erzählung deute ihm auf ihren Verfasser, bei welchem nach K. 15, 6; 18, 12—14 nicht auffallen könne, dass er erzähle, Gott habe Abraham's Gehorsam auf die Probe gestellt," so müssen wir das wieder für ein überaus vages, haltungsloses und nichtsbeweisendes Argument erklären, wie wir deren nicht selten bei ihm finden, namentlich da, wo er sein eigentliches Gebiet, den äussern Standpunkt der Sprachvergleichung verlassend, sich auf

*) A. a. O. S. 389 ff.

psychologische, theologische und historiologische Gesichtspunkte einlässt. Statt der angeführten Stellen des „Ergänzers“ hätte er ebenso beweisend, d. h. nichts beweisend, Gen. 17, 17 ff. in der „Grundschrift“ anführen können.

Dass „die kleinere Genealogie Vs. 20—24 die Verheirathung des Isaak mit der Rebekka, welche K. 24 erzählt, einleiten soll,“ hat seine volle Richtigkeit und ist gegen Tuch schlagend, uns aber lässt es begreiflich ganz unberührt. Wenn aber sogleich darauf behauptet wird, Vs. 20—24 könne schon darum nicht der Grundschrift angehören, „weil K. 25, 19 Rebekka als vorher ganz unbekannt eingeführt werde,“ so beruht dieser Einwurf auf einer totalen Verkennung der historiographischen Manier der Genesis. Mit K. 25, 19 beginnt das Sefer Toledot des Isaak. Dass hier Rebekka's Familienverhältnisse noch einmal summarisch rekapitulirt werden, kann darum schon an und für sich nicht auffallen. Mit demselben Rechte müsste man sonst schliessen, dass K. 5, 1. 2 nicht von demselben Verfasser wie K. 1, 26. 27 herstammen könne; oder dass K. 5, 32; 6, 10 und 10, 1 von drei verschiedenen Verfassern herrühren müsse. Zudem aber, und das ist hier die Hauptsache, waltet in K. 25, 19 noch ein ganz besondres und sehr naheliegendes Interesse ob, Rebekka's Familienverhältnisse summarisch zu rekapituliren. Es sollen dadurch Jakob's Verwicklungen mit dieser Familie, die den Hauptinhalt dieses Sefer Toledot ausmachen, angebahnt und eingeleitet werden.

Gegen die Ansicht, dass Vs. 14—18 von spätrer Hand eingeschoben sei, spricht schon entscheidend der Zusammenhang und der Habitus der Geschichte. Fehlen diese Verse, so fehlt der ganzen Geschichte der Abschluss und die Abrundung. Eine Darstellung, die so malerisch-ausführlich begonnen und durchgeführt ist, wie K. 22, 1—13, kann unmöglich so abrupt endigen, wie Vs. 13. Welcher Leser, der mit Interesse und Theilnahme dem schwer geprüften Vater bis dahin gefolgt ist, wird sich befriedigt fühlen können? Man muss nothwendig zum rechten Abschluss der Geschichte noch das erwarten, was Vs. 14—18 wirklich berichten. Sollte denn Gott, der das Schwerste von Abraham verlangt hat, nachdem Abraham es im Glauben geleistet hat, so kalt und gleichgültig den gläubigen Sieger entlassen haben? ohne ein Wort des Beifalls und der Anerkennung zu sprechen? ohne eine Beziehung dieser

Prüfung zu seinem hohen Berufe hervorzuheben? ohne ihm die Verheissungen, deren er sich jetzt erst recht würdig bewiesen hat, zu erneuern und zu bestätigen?

Zwar schreibt Tuch Vs. 19 wieder der Grundschrift zu, und gewinnt so durch die Rückkehr nach Berseba den höchst nöthigen Schluss der Geschichte. Aber Tuch hat durchaus kein Recht, diesen Vers der Grundschrift zuzuschreiben, denn er bezieht sich auf K. 21, 33., er muss also ebenso gut, wie dieser Vers, dem „Ergänzer" zugehören. Oder sollte Vs. 19 nicht von der Rückkehr, sondern von einem Wohnungswechsel handeln? Das ist gar nicht denkbar —, auch würde er dann aufhören, einen Schluss zur Versuchungsgeschichte zu bilden. Der Verfasser muss Abraham wieder dorthin zurückgeleiten, von wo er ihn ausgeführt hat, sonst ist alle Harmonie der so malerisch durchgeführten Geschichte zerstört. (Man vergleiche nur, wie zur Schildrung der Rückkehr dieselben Ausdrücke gewählt sind, durch welche die Heimreise geschildert wird: וַיָּקֻמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּיו wie in Vs. 3. 6. 8.) Der Aufbruch in Vs. 3 war ja nicht ein Aufbruch zum Wohnungswechsel.

Stähelin fährt fort: „In

Kap. 23

glaube ich mit Sicherheit den Verfasser des ersten Gesetzescyclus zu finden, da dieser Abschnitt an Wiederholungen so reich ist, wie besonders Vs. 17—20 zeigen." Wir antworten mit Tuch's Worten *): „Nicht vergebens ist die ganze Verhandlung im caeremoniösen Gerichtsstyle gehalten. Abraham als Fremdling muss in öffentlicher Volksversammlung, wie geflissentlich wiederholt hervorgehoben wird, um ein Stück Landes bitten, das freundliche Anerbieten der Hethiter, ein solches zum Geschenke anzunehmen, auf das Bestimmteste ablehnen und sich den Acker für 400 vollgültige Seckel Silbers mit Zustimmung der ganzen Bürgerschaft kaufen." Liegt aber unbezweifelt eine solche Absichtlichkeit zu Grunde, so können natürlich die Wiederholungen auch nicht als ausschliessliche und einseitig-charakteristische Eigenthümlichkeiten des Styles geltend gemacht werden.

*) A. a. O. S. 397.

„Auch die Verbindung von גר und תושב (Vs. 4) ist ihm eigen, man vgl. Exod. 12, 45; Num. 35, 15 und den Levitikus." — Exod. 12, 45 ist irrthümlich citirt, dort steht nicht גֵּר וְתוֹשָׁב, sondern תושב allein. Im Levitikus kommen beide Worte in dieser Verbindung nur vor K. 25, 23. 35. 37 und in andrer Verbindung noch Vs. 6. 45. Dies sind aber auch alle Stellen der Grundschrift, wo die Phrase vorkommt. Sie kann schon darum kaum als Lieblingsausdruck und somit auch nicht als charakterisirend betrachtet werden, zumal wenn man bedenkt, wie häufig dem Verfasser Gelegenheit geboten war, sie anzubringen; denn vereinzelt kommt גר nicht weniger als 33 mal und תושב dreimal in der „Grundschrift" vor, wo nichts im Wege stand, beide Worte syzygisch zu gebrauchen.

„Ferner widerspricht dieses Kapitel der Angabe von K. 14, welchem zufolge Abraham mit mehrern Angesehenen von Hebron im Bündnisse stand." Nach K. 14 stand Abraham mit Aner, Eschkol und Mamre im Bündnisse, nach K. 23 kauft er von Ephron einen Acker. Wie in aller Welt ist es möglich, darin einen Widerspruch zu finden! daraus argumentiren zu können, beide Kapitel könnten nicht von demselben Verfasser abstammen!!! Wir wissen in der That nicht, mit welchem Namen wir solche Behauptungen und Argumente der Kritik bezeichnen sollen.

Dagegen bemerken wir, dass Vs. 4. 6 auf das Bestimmteste und Unzweideutigste einen langen Aufenthalt Abraham's in der Umgegend von Hebron voraussetzen, wovon aber die „Grundschrift" gar nichts wissen würde, wenn K. 13 (Vs. 18) 14 u. 18 Interpolationen wären. Wie sollte auch ferner Abraham dazu kommen, mit so sichtbarem Eifer und Interesse das Erbbegräbniss grade hier zu wünschen? Auch das erklärt sich nur daraus, dass ihm diese Gegend durch langen Aufenhalt und mancherlei Erlebnisse lieb und theuer geworden war. Das 23. Kap. ist also vollkommen unverständlich, abgerissen und unmotivirt, wenn die genannten (Ergänzungs-) Kapitel nicht vorangehen. Also ein neuer eclatanter Fall, wo die „Grundschrift" die „Ergänzungsschrift" fordert und voraussetzt.

„Aber

Kap. 24

rührt mit Sicherheit vom Verfasser der zweiten Legislation her, denn Vss. 1 ff. weisen auf K. 12 zurück." Das wollen wir nicht bestreiten, und ist uns eben so gelegen, wie den Gegnern. — „Die Redensart Vs. 12 הקרה נא u. s. w. erinnert an Exod. 3, 18; Num. 23, 3. 16." Soll hier in dem Entgegenkommen Gottes (also mehr in der eigenthümlichen Anschauung von der Offenbarungsweise Gottes als in der Diktion) das Charakteristische liegen, so ist zu bemerken, dass Gen. 24, 12 die Sache anders steht als Exod. 3 u. Num. 23. Hier ist es Gott, der selbst entgegenkommt, dort wird aber Gott gebeten, etwas Andres entgegenzuschicken — hier Nifal, dort Hifil.

„Der Knecht Abraham's erbittet sich ein Wahrzeichen von Gott, wie Kain K. 4, Abraham K. 15; Moses Exod. 3." Vgl. zu Gen. 15. — „Unwillkührlich fällt Einem zu Vs. 7 Exod. 23, 23 ein." Es gilt hier wahrscheinlich dem Engel, den Jehovah vor ihm hersenden solle. Elohim wird aber überhaupt nicht leicht einen Engel vor Jemand hersenden, sondern nur Jehovah, und somit wird die „Grundschrift" keine Gelegenheit haben, einen solchen Engel voraussenden zu lassen. —

„Bei Vs. 60 aber gedenkt man Gen. 22, 17.," — was Niemandem verwehrt sein soll. — Und לפנות ערב Vs. 63 ist gleich לפנות בקר Exod. 14, 27." Das Fehlen der Ausdrucksweise in der angeblichen Grundschrift kann um so eher als zufällig angesehen werden, als sie überhaupt nur dreimal im ganzen Pentateuch vorkommt.

Die Beziehungen unsres Kapitels auf die vorangegangenen oder nachfolgenden Abschnitte der Grundschrift (Vs. 24 auf 22, 20 ff.; Vs. 62 auf 25, 11; Vs. 67 auf K. 33) erklärt Tuch S. 400 aus dem absichtlichen Anlehnen des Ergänzers in Ausdruck und Sache an das ältre Original.

Noch bemerken wir, dass die hier erwähnte Sitte des Schwures bei der Hüfte V. 2. 9 sich im ganzen alten Testamente nur noch K. 47, 29 findet. Wie vortrefflich würde sich das zu einem neuen charakteristischen Merkmal eignen, wenn nicht unglücklicherweise in K. 47 die übrigen Merkmale für die „Grundschrift" überwiegend wären.

Es bleibt uns in diesem Sefer Toledot noch der Abschnitt

Kap. 25, 1—11.,

welcher der **Grundschrift** zugewiesen wird. Nur Vs. 2—4 mögen, meint **Stähelin**, einige Zusätze erhalten haben, denn hier findet sich fatalerweise das ילד Vs. 3 (nicht Vs. 2) vom Begriff des Zeugens, was früher als unfehlbares Merkmal des Ergänzers gepriesen und benutzt worden war. Für die Abstammung der übrigen Verse aus der Grundschrift sollen aber zeugen: „**Die vielen Wiederholungen** in Vs. 9. 10.“ **Viele** sind ihrer nun wohl nicht, und **Wiederholungen** sind es eben auch nicht, wenigstens keine stylistischen. (Nur eine einzige Wiederholung haben die Verse.) Vielmehr sind es lauter Rückbeziehungen auf K. 23, Rekapitulationen, die das **grosse** Interesse verrathen, welches der Verfasser an dem Kauf und Besitz des Erbbegräbnisses hatte, und daher nicht umsonst, nicht müssig sind.

„Vs. 7 **findet sich** מאת im *stat. constr.*“ Vgl. zu Gen. 20. 21. „Vs. 7—11 beziehen sich auf K. 23.“ Ohne Zweifel! „Vs. 8 **findet sich die Redeweise** אל עמיו נאסף wie Num. 20, 24; 27, 13.“ Nur ausgezeichnete Persönlichkeiten werden von der Geschichte des Pentateuches zur **Grabstätte** begleitet, namentlich nur Abraham, Isaak, Jakob, Aaron, Moses *). Wenn nun die Berichte über den Tod dieser Männer alle und ausnahmslos — wie es wirklich der Fall ist, der „Grundschrift“ zugewiesen werden, wie kann man dann noch verlangen, dass der „Ergänzer“ den Ausdruck dennoch habe gebrauchen müssen? Wie kann man dann noch aus dem Fehlen desselben in der Ergänzungsschrift den mehr als voreiligen Schluss ziehen, der Gebrauch desselben charakterisire ebenso die Grundschrift, wie der Nichtgebrauch den Ergänzer? Höchstens könnte man den charakteristischen Unterschied darin finden, dass die Grundschrift die Leute sterben lässt, der Ergänzer aber nicht.

---

*) Nur **Joseph** macht eine Ausnahme. Dessen Tod wird ausdrücklich berichtet — und doch **ohne** Anwendung der fraglichen Formel, aber wohl gemerkt — **nicht vom** „**Ergänzer**,“ sondern von der „Grundschrift.“

Es bleibt uns noch die Betrachtung

des Gebrauches der Gottesnamen

in den durchlaufenen Toledot Terach übrig.

Alle bisherigen Zeugungsbücher fingen mit Elohim an und schlossen mit Jehovah. Anders hier. Nicht nur fängt das Sefer Toledot sogleich mit dem Gebrauch des Jehovahnamens an, sondern derselbe ist auch durch die ganze Gruppe hindurch bei Weitem überwiegend, und namentlich in den fünf ersten Kapiteln (K. 12—16) tritt er fasst ausschliesslich auf. Erwägt man die Bedeutung und den Charakter der Geschichte Abraham's, so muss dies Verhältniss als ganz natürlich erscheinen. Der Verfasser weiss sich hier zuerst auf specifisch israelitischem Boden. Der Gott, der Israel auserwählt hat aus allen Völkern zum Heil aller Völker, der in Israel alle seine Offenbarungen concentrirt, in Israel alle seine Heilsanstalten gegründet hat, ist hier bereits in voller Thätigkeit, so zu sagen, in seiner eigentlichen Berufsthätigkeit, — in der Thätigkeit, durch welche die Gründung der Theokratie unmittelbar angebahnt und vorbereitet wird. Es ist Jehovah, der Abraham erwählt, ruft, führt, prüft und erzieht; der mit Abraham umgeht, wie ein Mann mit seinem Freunde; der mit ihm einen förmlichen, feierlichen Bund schliesst, sich zu Bundesverpflichtungen ihm gegenüber verbindlich macht; derselbe Jehovah, der am Sinai Abraham's Samen zu seinem erstgebornen Sohne, zum Volke seines Eigenthums, zum priesterlichen Königreiche bestätigt und weiht. Jehovah ist also in der ganzen Geschichte Abraham's vorzugsweise am Platze, — und am meisten im Anfange seiner Geschichte, weil die Freude über ein neu erlangtes Besitzthum nirgends grösser, lebhafter und bewusster ist, als im Anfang desselben. Absichtlich häuft sich hier der Gebrauch dieses Namens; absichtlich tritt der Elohimsname völlig zurück, damit der Abstand vom Frühern recht sichtlich hervortrete.

Für den Standpunkt dieser Einsicht wird es zur Vertheidigung und Begründung der Abfassungseinheit, so weit sie vom Gebrauch der Gottesnamen abhängig ist, hinreichen, die kleinern und grössern elohistischen Partien einer besondern Beleuchtung zu unterziehen, und das Interesse nachzuweisen, welches den Verfasser veranlasste, statt Jehovah Elohim auftreten zu lassen. Sahen wir in den frühern Zeugungsbüchern, dass in dem Fortschritt der Ent-

wicklung Elohim, der Gott des Anfangs, zu Jehovah wurde, so wird hier umgekehrt Jehovah, mitten in seiner Berufsthätigkeit, durch den Fortschritt der Entwicklung mitunter auch zu Elohim, d. h. Jehovah, der sich an und mit der Geschichte des erwählten Volkes entwickelnde, kehrt zum Standpunkte Elohim's, in welchem die Fülle aller Entwicklung (potentiell) beschlossen ist, zurück, — um entweder neue (schöpferische) Entwicklungspotenzen in die Entwicklung einzuführen, oder um die abgelaufenen Entwicklungen aus der Entwicklung hinaus zu geleiten.

Auf diesem einzuschlagenden Wege stossen wir zuerst auf

Kap. 14,

auf die Berührung Abraham's mit Melchisedek. Um uns den Wechsel der Gottesnamen in dieser Geschichte zum Verständniss zu bringen *), müssen wir das Verständniss der Geschichte selbst zu gewinnen suchen **).

Abraham, der Auserwählte Jehovah's, der Inhaber so grosser und umfassender Verheissungen, wird von Melchisedek gesegnet und giebt ihm den Zehnten; — eine Unterordnung, die um so auffallender erscheint, je klarer sich Abraham seines hohen Berufes bewusst ist, je bestimmter er zugleich dem Könige von Sodom gegenüber die Würde und Ehre seiner Stellung zu wahren beflissen ist Vs. 22. 23. Melchisedek's Stellung muss also — wenigstens beziehungsweise — eine höhere sein, als die seinige, ja er selbst muss diese höhere Stellung ebenso bestimmt, wie seine Erhabenheit über Sodom's König, erkannt und anerkannt haben. „Abraham's Grösse," sagen wir mit Hofmann, „bestand in Hoffnungen, Melchisedek's Grösse in gegenwärtigen Gütern." Was dem Abraham fehlt, was ihm als zukünftig verheissen

---

*) Der Ergänzungshypothese gegenüber könnten wir uns hier gar füglich dieser Aufgabe entschlagen Denn da K. 14 vom Ergänzer, der beide Gottesnamen *ad libitum* gebraucht, herrühren soll, so ist es zunächst nicht sowohl unsre, als der Gegner Aufgabe, den Wechsel der Gottesnamen, wie in allen dem „Ergänzer" angewiesenen Stücken, so auch hier, zu begründen.

**) Wobei wir uns aber natürlich auf das beschränken, was für den vorliegenden Zweck erforderlich ist. Für alles Uebrige verweisen wir auf unsre oben angeführte Abhandlung: „Blicke auf das Leben Abrahams" in der Bonner Monatsschrift. — Das Beste, was über Melchisedek's Auftreten gesagt worden ist, findet sich bei Hofmann Weissagung und Erfüllung I, S. 101 ff., an den wir uns, dessen Ansicht zum Theil modificirend und weiter entwicklend, dort angeschlossen haben.

ist, das findet er bei Melchisedek als gegenwärtig, und er beugt sich vor der hohen Erscheinung, die ihm ganz unerwartet, vielleicht zum ersten Male entgegentrat. Melchisedek ist anerkannter, eventueller Besitzer und König des Landes, das zwar dem Abraham verheissen, von dem er aber in der Gegenwart noch keinen Fuss breit sein nennen kann. Melchisedek ist Priester des Gottes in der Höhe אֵל עֶלְיוֹן, desselben Gottes, dem auch Abraham dient, der für Abraham aber יהוה geworden ist (Vs. 22); — Abraham dagegen ist „nur Prophet dieses Gottes (K. 20, 7), nur der Vermittler dessen, was Jehovah einst bringen wird.“ Dem Melchisedek hat sich der Gott Abraham's als Elohim, als den Gott der Fülle und der Vollendung, als den Gott in der Höhe, der Himmel und Erde besitzt, erwiesen; — dem Abraham aber als Jehovah, als den werdenden Gott, als den Gott der Entwicklung und der Zukunft. Das Verhältniss Gottes zu Melchisedek ist das des Abschlusses, des Endes, des Gewordenseins, das Verhältniss Gottes zu Abraham ist das der Verheissung, des Werdens, der Zukunft. Melchisedek ist der Erscheinung nach, Abraham der Idee nach der Höhere. Jener ist Priester und König, dieser soll es werden (K. 12, 2. 3; 13, 14. 15; 17, 6). Melchisedek ist die letzte übrige Blüthe einer vergangenen Entwicklung, Abraham der Keim und Anfang einer neu-begonnenen verheissungs- und hoffnungsreichen Entwicklung. Darum beugt sich Abraham vor Melchisedek und giebt ihm den Zehnten; darum segnet Melchisedek den Abraham, gleichsam mit dem Segen eines Greises, der vom Schauplatz abtritt, an einen Jüngling, der am Anfang einer unabsehbaren Entwicklung steht. Mit dem Namen des Gottes, dem er dient, legt Melchisedek durch seinen Segen gleichsam die ganze Fülle, die in diesem Gottesnamen beschlossen ist, in die neue Entwicklung hinein, damit sie ihr dienstbar werde.

Wir wenden uns nun zu

Kap. 17.

Hier haben wir wieder einen von den Fällen, und zwar einen der wichtigsten, von welchen die gegnerische Kritik behauptet, es hätte hier unter allen Umständen „Jehovah“ gebraucht werden müssen, wenn nicht der Verfasser der Grundschrift, dem dies Kapitel angehöre, den Gebrauch

dieses Namens bis zur feierlichen Promulgation desselben in Exod. 6 planmässig vermieden habe.

Auch Hengstenberg *) hebt es hervor, dass der mit Ausnahme von Vs. 1 durchgehende Gebrauch des אלהים um so auffallender sei, da der Inhalt eben recht jehovistisch zu sein scheine. Und in der That, wenn man erwägt, dass hier der Grund gelegt wird, auf welchen weiter bauend Exod. 6 ff. das Gebäude der Theokratie errichten, — dass hier das Zeichen der Beschneidung, welches durch die ganze Geschichte hindurch als charakteristisches Kennzeichen Israels, als nothwendigste Bedingung der Theilnahme an den Heilsgütern Israels erscheint, eingesetzt wird; — dass hier die Verheissungen Gottes an Abraham in einer Fülle, Bestimmtheit und Ausdehnung (wenigstens nach einer Seite hin) erscheinen, wie nie vorher: — so muss es allerdings auf den ersten Blick sehr auffallen, dass hier nicht יהוה, sondern אלהים angewandt ist, — und dies um so mehr, als in den vorhergehenden Kapiteln, deren Geschichte doch nicht so wichtig erscheint, יהוה fast ausschliesslich im Gebrauche war.

Aber das יהוה tritt ja schon gleich im ersten Verse auf: „Als Abraham 99 Jahr alt war, erschien ihm *Jehovah* und sprach zu ihm: Ich bin אֵל שַׁדַּי, wandle vor mir und sei fromm.“ Dies יהוה musste nothwendig als eine *crux critices* erscheinen, aber die Kritik ist nie verlegen, sie weiss sich immer zu helfen. Mit beinahe beispielloser Willkühr zerhaut sie den Knoten, den sie nicht lösen kann. Tuch bemerkt **): „אל שדי der charakteristische Ausdruck der Grundschrift für Gott zur Vermeidung des Namens יהוה, da wo er in seinem Verhältniss zum auserwählten Volke aufgefasst wird. Spricht dies für den ältern Referenten, und zeugt die Unentbehrlichkeit des Gedankens gegen den Verdacht der Interpolation des ersten Verses, so muss in וַיֵּרָא יְהוָה nothwendig *(sic!)* ein Fehler liegen; um so mehr, da Exod. 6, 3., worauf sich Hengstenberg Authent. S. 346 zur Rechtfertigung der Lesart bezieht, im Gegentheil die Zulässigkeit des Namens unmöglich macht. Zuverlässig *(sic!)* ist אלהים zu restituiren und die spätre Entstellung (?!) als aus K. 12, 7; 18, 1 eingedrungen zu betrachten.“

*) Beitr. II, S. 345 ff.

**) Comment. S. 345.

Von äussern Gründen für diese Textesändrung, die allein der Argumentation aus innern Gründen eine feste Basis geben könnten, ist überall nicht die Rede. Das יהוה passt nicht zur Hypothese — also fort mit ihm! — Das ist der einzige Grund für die Textesändrung. — Aber wer hat den Text denn so entstellt? Von Varianten keine Spur; wir sind also genöthigt, die „Entstellung" des Textes dem „Ergänzer" aufzubürden. Das wäre aber eine absichtliche Verfälschung und somit eine Unehrlichkeit, denn zu einer solchen Textesändrung hätte den „Ergänzer" doch nur das klare Bewusstsein, dass hier seine Anschauungen mit den Anschauungen der alten Schrift, die er vervollständigen wollte, im offensten Widerspruch ständen, treiben können. Und hatte er einmal das Bewusstsein von dieser Differenz, hatte er einmal die Stirn zu solchem Betruge, — warum änderte er nur hier das אלהים? warum nicht auch im Verlaufe des Kapitels? Warum überhaupt nicht an allen Stellen, wo der Text in ebenso offenem Widerspruche mit seiner Anschauung und Absicht אלהים braucht? Warum nicht vor allen Dingen Exod. 6, 3?

„Aber Exod. 6, 3 macht die Zulässigkeit des Namens *unmöglich* und darum *muss* אלהים restituirt werden," — oder aber Gen. 17, 1 macht die Tuch'sche Deutung von Exod. 6, 3 unmöglich und darum muss Exod. 6, 3 anders gefasst werden! Vergl. was wir in der Einleitung über diese Stelle und ihr Verhältniss zur Genesis gesagt haben.

Weil in den vorigen Kapiteln (Gen. 12—16) der Name Jehovah so constant und vielfach gebraucht war, musste es, da Gott nun als El-Schaddai eintreten sollte, um des Zusammenhangs willen hervorgehoben werden, dass El-Schaddai kein Andrer sei als Jehovah, grade wie zu demselben Zwecke in Exod. 6, 2 hervorgehoben werden musste, dass Jehovah kein Andrer sei als Elohim.

Volle Richtigkeit behalten also Hengstenberg's Worte: „Der Verfasser beginnt mit Jehovah, um demselben Bedürfniss zu genügen, dem die durchgängige Setzung des Jehovah in den vorigen Kapiteln diente .... Jehovah ist eben durch seine Stellung zu Anfang, an den sich das Folgende als Fortsetzung anschliesst, der unsichtbare Begleiter durch das ganze Kapitel."

Den Grund aber, warum der Verfasser im Folgenden mit Elohim fortfährt, suchen wir, hierin von Hengsten-

berg abweichend, nicht darin, dass hervorgehoben werden solle, Gott sei beziehungsweise, im Vergleiche mit der folgenden Offenbarungsstufe, noch Elohim, sondern im Inhalte, in der Natur dessen, was hier berichtet wird.

Der Gebrauch des Elohim in diesem Kapitel ist von dem אל שדי in Vs. 1 abhängig. Wir haben also zuvörderst zu fragen: Warum beruft sich Gott hier nicht darauf, dass er Jehovah sei, sondern darauf, dass er El-Schaddai sei? In der richtigen Beantwortung dieser Frage wird dann auch das אלהים in den folgenden Versen seine Begründung finden. Denn das El-Schaddai ist wesentlich Bezeichnung derselben Existenzform Gottes wie das Elohim. אלהים bezeichnet Gott als die selbstgenugsame, schöpfrische Fülle und Quelle alles Lebens, אל עליון und אל שדי bezeichnen die beiden wesentlichen Seiten jenes allgemeinen Gottesbewusstseins. Elohim ist einerseits über die Kreatur unendlich erhaben und andrerseits der allmächtige Schöpfer, Träger und Erhalter der Kreatur. El-Schaddai bezeichnet die Immanenz, El-Eljon die Transcendenz Elohim's. Darin liegt es denn allerdings begründet, dass diejenige Seite des elohistischen Seins Gottes, welche durch El-Schaddai bezeichnet ist, zunächst an das jehovistische Sein Gottes gränzt; — aber nichts desto weniger gehört der Name El-Schaddai doch wesentlich der elohistischen Existenzform an. Nachdem nun im ersten Verse bestimmt ausgesprochen war, um welche der beiden Seiten des elohistischen Seins es sich hier handele, konnte im Verlauf der Erzählung um so eher der allgemeinere Name Elohim auftreten, als der Name El-Schaddai in einfacher prosaischer Darstellung minder gebräuchlich und geläufig war.

Das Leben Abraham's zerfällt in drei Stadien: 1) von der Berufung bis zur Beschneidung, 2) von der Beschneidung bis zur Opfrung Isaak's, 3) von der Opfrung Isaak's bis zum Tode Abraham's. Wir befinden uns hier am Anfange des zweiten Stadiums. Die Wichtigkeit dieses Anfangs ist durch zweierlei ausgesprochen: einmal durch die erst jetzt eintretende Namensändrung Abraham's und Sarah's, dann durch die effektive Bundesschliessung, als deren Zeichen die Beschneidung eingesetzt wird. Wir fragen nun, warum treten diese beiden Momente erst und grade jetzt ein? warum traten sie nicht früher oder nicht später ein? Die Antwort muss in einem dritten Momente liegen, —

und danach brauchen wir nicht lange zu suchen. Es bietet sich uns von selbst dar.

Es ist die bestimmte Verheissung, dass binnen Jahresfrist der verheissene Same geboren werden solle. Die Wichtigkeit der Geburt Isaak's, an welche alle weitre Entwicklung gebunden ist, leuchtet von selbst ein, und ist schon durch die erste Verheissung Gen. 12, 2 ff. in's klarste Licht gestellt. Das neue Stadium, das durch dies Ereigniss bezeichnet ist, beginnt aber nicht erst mit der Geburt, sondern schon mit der Zeugung Isaak's; — und da die Zeugung Isaak's nicht von dem Willen Abraham's, nicht von der natürlichen Zeugungskraft Abraham's, sondern bei dem Alter Abraham's, bei der Unfruchtbarkeit Sarah's, vom Willen Gottes, der durch seine Schöpferkraft Abraham's Zeugungs- und Sarah's Empfängniss-Fähigkeit herstellt, abhängig ist, so beginnt das neue Stadium mit dem Momente, wo Gott diese Herstellung in's Werk setzt. Und dieser Moment ist der, in den wir mit 17, 1 eintreten.

Die Verheissung des Samens in K. 17 ist wesentlich von jeder frühern Verheissung desselben verschieden. Dies zeigt sich einerseits darin, dass hier zum erstenmale bestimmt und ausdrücklich ausgesprochen wird, dass der verheissene Same vom rechtmässigen Weibe, von der Sarah, und von keinem andern Weibe geboren werden solle; — und andrerseits darin, dass hier zum erstenmale die Zeit genau bestimmt wird, wann er geboren werden solle (Vs. 21), nämlich im nächstfolgenden Jahre, so dass zwischen Verheissung und Erfüllung ungefähr dieselbe Zeit liegt, wie zwischen Empfängniss und Geburt. Daraus ergiebt sich, dass hier die Verheissung etwas Andres und Mehreres ist, als etwa die in K. 15, 14; — sie ist nicht eine blosse Verheissung, deren Erfüllung in die unbestimmte Zukunft gesetzt wird, sondern eine Verheissung, die sofort sich zu realisiren anfängt.

Wir haben also in diesem Kapitel drei Momente: 1) die Verheissung des Samens von der Sarah, verbunden mit der schöpfrischen Einwirkung Gottes, durch welche Abraham zur Zeugung und Sarah zur Empfängniss befähigt wird, womit auch die Namensändrung zusammenhängt; 2) die effektive Bundschliessung Gottes mit Abraham und 3) die Einsetzung der Beschneidung zum Bundeszeichen. Wie das dritte vom zweiten, so sind das zweite und dritte gemeinsam vom ersten abhängig. Wir betrachten sie der

Reihe nach, um die Angemessenheit des dabei gebrauchten Gottesnamens an ihrem Inhalte und ihrer Bedeutung zu messen.

Die *Verheissung* als solche ist Jehovah's Sache. Würden wir in K. 17 reine Verheissung haben, so würde sie auch durch den Jehovahnamen eingeführt werden müssen. Aber die Verheissung ist verbunden mit einer schöpfrischen Einwirkung. Abraham soll jetzt den Sohn der Verheissung zeugen, und Sarah sein Weib soll ihn gebären Vs. 2—6. 15. 16. 19. 21. Mit dieser Verkündigung beginnt Gott seine Offenbarung, mit ihr schliesst er sie, sie ist der rothe Faden, der durch das ganze Kapitel hindurchgeht, der alle Bestandtheile desselben eint, zusammenhält, trägt und beherrscht. Dass aber diese Zeugung auf dem gewöhnlichen natürlichen Wege nicht geschehen könne, wird Vs. 17 besonders hervorgehoben. Abraham ist 100 Jahre alt, seine Zeugungskraft ist erloschen, — und doch soll er zeugen. Sarah ist bis zu ihrem 90. Jahre unfruchtbar geblieben, schon längst geht es ihr (wie wir anderwärts gelegentlich erfahren) nicht mehr nach der Weiber Weise — womit offenbar die Katamenien, als die natürliche Bedingung der Empfängnissfähigkeit gemeint sind); und doch soll Sarah, erstorbenen Leibes, den Erben aller Verheissungen gebären. Das kann selbst Abraham nicht begreifen, sein Verstand steht ihm stille dabei, aber Elohim versichert ihn Vs. 19: „Ja Sarah, dein Weib, soll dir einen Sohn gebären" und fügt Vs. 21 hinzu: „Zu dieser Zeitepoche im andern Jahr" (מוֹעֵד, bestimmte Zeit, Zeitepoche *), bezeichnet hier, wie auch sonst mehrmals, wahrscheinlich die Epoche der Schwangerschaft). Diese Verheissung konnte wohl Jehovah geben, aber um sie auszurichten, muss Jehovah zu Elohim werden, denn nicht auf dem Wege fortschreitender Entwicklung, nicht ohne schöpfrische Einwirkung und Neubelebung Gottes, kann Abraham zeugen und Sarah gebären. Es handelt sich hier um ein Werk Elohim's des Schöpfers, des Allmächtigen. Elohim, der Gott des Anfangs, der im Anfang dem Manne die Fähigkeit zu zeugen, dem Weibe die Fähigkeit zu empfangen, verliehen hat, muss hier eintreten, um einen neuen potentiellen, entwicklungskräftigen Anfang darzu-

*) Vgl. die Auseinandersetzung des Begriffes מוֹעֵד in meiner Schrift: „Die Astronomie und die Bibel." Mitau, 1842. S. 203 ff.

stellen, Elohim muss Abraham's erloschene Zeugungskraft neu beleben, muss Sarah's erstorbenen Leib erneuern, und da hier die Verheissung nur die Erscheinungsform und der Träger dieser schöpferischen Einwirkung ist, so muss auch die Verheissung von Elohim ausgehen. Wir befinden uns also hier auf einem ganz analogen Standpunkte wie in den frühern Stufen bei Gen. 1, 26 ff. und Gen. 9, 1; derselbe Grund, der dort zum Gebrauch des Elohim führte, waltet auch hier ob.

Noch eine Schwierigkeit, die diese Erklärung zu drükken scheint, müssen wir beleuchten. Wenn nämlich der Gebrauch des Elohim dadurch nicht nur gerechtfertigt, sondern auch als nothwendig erwiesen ist, dass die Verheissung einen neuen Naturanfang setzt, so sollte man im folgenden Kap., wo diese selbe Verheissung der Sarah gegeben wird, ebenfalls Elohim erwarten, — und doch findet sich hier Jehovah. Allein einerseits war es durch K. 17 schon hinlänglich zum Bewusstsein gebracht, dass Jehovah, um die Geburt Isaak's möglich zu machen, zu Elohim habe werden müssen, — die Nothwendigkeit, auch in K. 18 für denselben Zweck denselben Gottesnamen zu gebrauchen, ist also wenigstens nicht mehr so dringend. Andrerseits aber, und das ist hier die Hauptsache, tritt das 18. Kap. in einem ganz andern Rahmen auf. Gott erscheint in der menschlichsten Offenbarungsform, als Engel Jehovah's, er geht mit Abraham um, wie ein Mann mit seinem Freunde, lässt sich von ihm bewirthen, kann ihm nicht verhehlen, was er vorhat, u. s. w. War es einerseits wesentlich nöthig, dies veränderte Verhältniss Gottes zu Abraham recht augenscheinlich hervortreten zu lassen, um zu zeigen, welchen sofortigen Einfluss der im vorigen Kap. geschlossene Bund hatte, wie durch diesen Bund Gott zu Abraham herabgestiegen und Abraham zu Gott hinaufgehoben ist, wie nun Abraham gewissermassen kraft des Bundes *al pari* mit Gott steht, — und sollte andrerseits mit dieser Theophanie zugleich jene Verkündigung der Sarah durch unmittelbare Gottesoffenbarung zu Theil werden — für jede andere minder menschliche Erscheinungs- und Offenbarungsform war Sarah nicht reif (vgl. K. 16, wo derselbe Fall mit der Hagar statt findet) — so musste Elohim wieder zu Jehovah werden; denn es ist platterdings unmöglich, für den historischen Rahmen, in den diese Verheissung an Sarah eingerahmt war, Elohim zu gebrauchen.

Wir gehen zum zweiten Momente des 17. Kap., zur effektiven *Bundschliessung* über. Hier erregt die Vergleichung mit K. 15 ein doppeltes Bedenken, ein sachliches und ein formales. Einmal, was soll hier eine zweite Bundschliessung, da eine solche schon in K. 15 (vom „Ergänzer“) berichtet war? und dann, — wenn dort die Bundschliessung durch Jehovah geschah, warum geschieht sie hier durch Elohim? Zur Lösung der ersten Schwierigkeit und durch ihre Vermittlung auch zur Lösung der zweiten zeigt uns eine scharfsinnige und richtige Bemerkung Tuch's den Weg *). Von der Bundschliessung in K. 15 sagt er: „Es sei ein Bündniss Jehovah's mit Abraham, durch welches Gott feierlich, sich durch religiöse Ceremonien verpflichtend, Abraham Gewähr leiste — für die noch unerfüllten Verheissungen,“ — und weiter unten fährt er fort: „Wenn bei diesem feierlichen Akte bemerkt wird, dass Abraham gleichfalls hätte zwischen den Opferstücken hindurch gehen sollen, so übersieht man, dass kraft des Zusammenhanges hier nur von einer feierlichen Versichrung die Rede sein soll, die Jehovah dem Abraham giebt, ohne dass dafür, wie dies in K. 17 der Fall ist, Gott ein Versprechen von Abraham's Seite fordert.“ Die Bundschliessung Gottes mit Abraham effektuirt sich in zwei Stadien. Zu einem vollständigen Bunde gehört, dass beide Bundesparten Bundesverpflichtungen übernehmen. Diese beiden wesentlichen und nothwendigen Seiten fallen bei der Bundschliessung Gottes mit Abraham aus pädagogischen Rücksichten, die hier auszuführen uns zu weit führen würde (die wir aber bereits anderswo **) ausgeführt haben), der Zeit nach auseinander. Gott übernimmt zuerst allein die Bundesverpflichtungen, deren Reciprocität er noch nicht von Abraham fordert. Erst bei Gen. 17, nachdem Abraham's Glaube auf der Basis des einseitig geschlossenen Bundes erstarkt ist, erst als die Verheissung schon in die Erfüllung überzugehen beginnen kann, — erst da wird die andre Seite der Bundschliessung nachgeholt, erst da fordert Gott, dass auch Abraham seinerseits

---

*) Vgl. dessen Comment. S. 324. 325.

**) Näheres über die beiden Momente der Bundschliessung an sich und im Verhältniss zu einander vgl. in meiner wiederholt angef. Abhandlung „Blicke in das Leben Abraham's.“

den Bund ratificire, auch seinerseits die Bundesverpflichtungen übernehme (K. 17, 1, vgl. K. 18, 19).

Aus dieser Betrachtung ergiebt sich sonnenklar, dass in K. 15 unmöglich Elohim gebraucht werden konnte, dass nothwendig Jehovah gebraucht werden musste. Bei der Bundschliessung in K. 17 ist aber nur Abraham in Beziehung auf den Bund thätig, nicht eigentlich Jehovah, und da die Basis, auf der Abraham seinerseits den Bund abschliesst, nämlich die Gewissheit des Samens, durch Elohim's schöpfrische Einwirkung erzielt wird, so ist hier der Name Elohim vollkommen angemessen.

Wir gehen endlich über zum dritten Momente dieses Kapitels, zur Einsetzung der *Beschneidung*. Auch bei dieser überaus beziehungsreichen Begebenheit beschränken wir uns hier auf die Darlegung der für unsern Zweck unentbehrlichen Beziehungen — für alles Weitre auf unsre ausführliche Beleuchtung des Gegenstandes in der öfter erwähnten Abhandlung über Abraham's Leben verweisend. Die Beschneidung, die am Zeugungsgliede geschieht, steht ohne allen Zweifel zur Zeugung des verheissenen Samens in unmittelbarer Beziehung. Abraham kann den verheissenen Samen erst zeugen, nachdem er beschnitten ist. Nicht in der Kraft seiner eignen Natur vermag er es; die Naturwüchsigkeit seines alten Lebens, die Vorhaut, muss erst hinweggethan sein; sein ganzes Leben muss erst an dem Brunn, aus dem das Leben quillt, geheiligt sein — versteht sich zunächst symbolisch, durch die Entfernung des natürlich-Unreinen, natürlich-Hemmenden. Jede Heiligung, und somit auch die Heiligung durch die Beschneidung, umschliesst eine negative und eine positive Seite. Die negative Seite bei der Heiligung der Zeugung Abraham's ist das Hinwegthun seiner naturwüchsigen Unfähigkeit zu zeugen; die positive Seite aber das Hinzuthun der erneuerten Zeugungskraft zur Zeugung des verheissenen Samens. Die Darstellung dieser positiven Seite ist aber das schöpfrische Werk Elohim's. Elohim ist also auch bei der Beschneidung der zunächst und vornehmlich in Betracht kommende Gottesname.

Von allen drei Momenten dieses Kapitels gilt also, was wir schon zu Kap. 9, 1—17 bemerkten: Elohim, der Gott des Anfangs, die absolute Fülle und Quelle alles Lebens, der allmächtige Schöpfer aller Dinge, muss bei jedem Anfange erst die natürlichen Bedingungen und Potenzen

der Entwicklung darstellen, dann erst kann Jehovah als Faktor der Entwicklung eintreten. Darum wird im Anfang des Kap. Jehovah zu Elohim, darum erscheint Elohim im ganzen Verlaufe des Kapitels thätig; aber was Elohim hier thut, thut er zu den Zwecken Jehovah's. Jehovah tritt im Anfang des Kap. als Elohim auf, fährt, nachdem er als Elohim sein Werk ausgerichtet, am Schluss des Kapitels als Elohim fort, um gleich im folgenden Kapitel auf Grund dessen, was Elohim ausgerichtet, in seiner eigentlichsten und expressesten Jehovah-Gestalt als Freund und Bundesgenosse Abraham's, als Rächer und Richter der entarteten Bewohner des Jehovahlandes, das er Abraham's Samen zuwenden will, sobald das Sündenmass der Amoriter voll geworden ist, aufzutreten.

Eine neue Schwierigkeit erhebt sich beim Gebrauch der Gottesnamen in

Kap. 19, 29.

Das doppelte Elohim dieses Verses („Und es geschahe, als verderbte Elohim die Städte der Jordansau, da gedachte Elohim an Abraham und geleitete den Loth mitten aus der Umkehrung, da er umkehrete die Städte, in welchen Loth wohnte") scheint einen um so grellern Kontrast zu bilden zu dem ausnahmslosen Gebrauch des Jehovah im Vorigen, als auch derselbe Gegenstand wie dort: Die Zerstörung der Tetrapolis und die Errettung Loth's, den Inhalt des Verses ausmacht. Stähelin gegenüber, der, im vollsten Rechte gegen Tuch, diesen Vers dem Ergänzer zuschreibt, hätten wir nicht nöthig, die Angemessenheit des Elohim an diesem Orte nachzuweisen, da dem Ergänzer eben beide Gottesnamen zu Gebote standen. Aber Tuch schreibt — freilich ohne andre Gründe als eben das Elohim — diesen Vers der Grundschrift zu, und so dürfen wir uns denn der Untersuchung über seine Gottesnamen nicht entziehen.

J. Schröder *) erinnert an die Parallele mit der Sündfluthsgeschichte, wo auf analoge Weise die Gottesnamen wechselten: „Das Ganze ruht auf der schon mehrfach angedeuteten Parallele des ersten partiellen mit dem ersten universellen Strafgericht Gottes in der alten Welt. Wie

*) A. a. O. S. 375.

in der Sündfluth der Weltschöpfer der Weltvertilger war, so auch hier: Elohim zerstört die Städte des Kreises. Wie 8, 1 — worauf wörtliche Beziehung — die Vertilgung in Erhaltung übergeht, Gottes Bund mit Noah sich fest erweist, indem Elohim an Noah gedenkt, so gedenkt hier Elohim an Abraham und erhält Loth, während er alles Andre vertilgt.“ Die Parallele mit der Sündfluthsgeschichte ist allerdings am Platze und fördernd, denn sie zeigt uns, wie dasselbe Faktum unter anderm Gesichtspunkte auch durch andre Gottesnamen eingeführt sein kann. Aber dennoch liegt hier die Sache etwas anders. Dort beschloss Jehovah die Weltvertilgung, und Elohim führte sie aus, um aus der Weltvertilgung eine neue Weltschöpfung aufsteigen zu lassen. Hier beschliesst aber nicht nur Jehovah die Vertilgung und Errettung, sondern Jehovah führt sie auch aus Vs. 24. 25., und Jehovah rettet den Loth Vs. 17—22. Dennoch wird ganz dasselbe, die Vertilgung Sodom's und die Errettung Loth's, gleich darauf Vs. 29 in elohistischen Rahmen eingefasst.

Wir müssen also nachweisen, dass Vs. 1—25 unter anderm Gesichtspunkt auftritt als Vs. 29, und dass durch diesen verschiedenen Gesichtspunkt der verschiedene Gebrauch des Gottesnamens getragen und gefordert wurde. K. 19 zerfällt in zwei Haupttheile, die Geschichte der Errettung Loth's und die Geschichte seines weitern Lebens nach der Errettung. Die Gränzscheide zwischen beiden ist Vs. 29. Aber dieser Vers gehört nicht zum Vorigen, sondern zum Folgenden. Vs. 29 darf nicht von Vs. 30—38 losgerissen, darf nicht vereinzelt betrachtet werden. An das Vorige schliesst sich Vs. 29 an, indem er den Inhalt von Vs. 1—26 summarisch rekapitulirt, aber nur als Basis für Vs. 30—38. In Vs. 30—38 wird Loth aus der Geschichte Abraham's, mit der er bisher innig verflochten war, hinausgeleitet, man könnte sagen: hinausgeläutet, und der Glockenklang, mit dem dies geschieht, ist kein — und kann kein jehovistischer sein. Nur Elohim, nicht Jehovah kann ihn vom Schauplatz hinweggeleiten. Ganz analog ist das Verhältniss der Gottesnamen zur Geschichte Hagar's. Als sie noch mit Abraham's Geschichte innig verflochten war, ist ihre Errettung ein Werk Jehovah's K. 16, 7 ff.; als aber alle Bande mit Abraham's Hause durchschnitten sind, als sie aus aller Verbindung mit demselben austritt, da ist es Elohim, der sie erhält und geleitet. Jehovah

ist der Gott der Entwicklung im Hause und Geschlechte Abraham's; so lange Hagar und Loth damit verflochten sind, steht ihre Entwicklung ebenfalls unter der Leitung Jehovah's. Elohim ist der Gott des Anfanges und des Endes. Wie Elohim die Potenzen für die Entwicklung, welche Jehovah leitet, darstellt, so nimmt Elohim sie auch am Ende der Entwicklung, wenn Jehovah aufhört, dabei thätig zu sein, wieder auf, — (daher denn auch das gesammte Heidenthum unter Elohim, nicht unter Jehovah steht). Darin liegt der doppelte Gesichtspunkt, vermöge welches für die Zerstörung Sodom's und die Errettung Loth's, als den Wendepunkt in der Geschichte Loth's, mit welchem er aus der heiligen Geschichte, aus dem Bereiche Jehovah's, austritt, beide Gottesnamen angemessen erscheinen. Denn jeder Wendepunkt des Lebens gehört beiden Epochen des Lebens an, kann der ablaufenden eben so gut wie der neu beginnenden zugezählt werden.

Man könnte noch erwidern, — Vs. 29 stelle ja grade durch das וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־אַבְרָהָם die Errettung Loth's noch unter den Gesichtspunkt des Verflochtenseins mit Abraham's Geschichte. Man übersähe dann aber — worüber wir schon bei Kap. 2, 19 gesprochen haben — dass der Fortschritt und damit auch der Accent des Gedankens auf dem zweiten Imperfektum וַיְשַׁלַּח ruht, so dass es nach Weise unsrer Satzfügung wiedergegeben werden muss: „Da geleitete Elohim, weil er an Abraham gedachte, den Loth aus der Umkehrung der Städte.“

Ueber den Gebrauch des אלהים in

Kap. 20

scheint uns Hengstenberg's Auseinandersetzung durchaus genügend *). Nicht so Stähelin **). Dieser bemerkt: „Auch möchte ich bezweifeln, ob die zweite Gesetzgebung den Abraham zu Abimelech hätte reden lassen, wie 20, 13 erzählt. Den Einwand, Abraham rede hier mit einem Heiden, lasse ich nicht gelten, denn dasselbe ist auch Num. 20, 14 der Fall, und wie ganz anders redet dort Moses!“ — Es zeigt sich hier wieder recht auffallend die Unfähigkeit der Stähelin'schen Kritik, den mechanischen Standpunkt der bloss äusserlichen Formvergleichung zu verlas-

*) Dessen Beiträge II, S. 350 ff.

**) A. a. O. S. 47.

sen, die Unfähigkeit, auch die totalste Verschiedenheit des Inhaltes, der Zustände, u. s. w. zu würdigen und in Anschlag zu bringen. „Wie ganz anders redet dort Moses!“ Allerdings, ganz anders, weil Moses auch eine „ganz andre“ Stellung zum Edomiterkönige einnahm, als Abraham zum Philisterkönige. Abraham redet auch „ganz anders“ dem Könige von Sodom gegenüber K. 14, 22., und beträgt sich wiederum „ganz anders“ dem Könige von Salem gegenüber Vs. 20. Moses beruft sich in seiner Botschaft an den König der Edomiter darauf, dass Jehovah sein Volk aus Aegypten geführt habe, und deutet damit auf die Wunderhülfe hin, durch welche dies geschah, — auf die Wunder, die alle Völker umher mit Angst und Schrecken erfüllt hatten (Exod. 15, 14. 15). Hier war אלהים durchaus nicht am Platze. Durch den Gebrauch dieses Gottesnamens würde Moses sich und sein Volk den Edomitern und allen andern Völkern gleichgestellt haben, er würde seiner ganzen Fordrung alle Kraft geraubt, seiner Argumentation die Spitze abgebrochen haben. Konnte Abraham noch im Gespräche mit Abimelech auf den religiösen Standpunkt Abimelech's eingehen, weil hier kein Gegensatz, kein Interesse ihn trieb, die Verschiedenheit seines religiösen Standpunktes von dem des Abimelech hervorzuheben, weil Abimelech nichts von Jehovah weiss, weil die Führung Gottes, worauf er sich bezieht, eine dem Abimelech unbekannte war, so konnte, so musste schon Moses um so mehr die Verschiedenheit seines Verhältnisses zu Gott von dem der übrigen Völker hervorheben, als es allen Völkern ringsumher bereits längst zum Bewusstsein gekommen war, dass Israel's Gott Jehovah war und hiess, dass Israel sich grade durch seinen Jehovahdienst und durch die diesem Kultus entsprechenden Führungen und Offenbarungen Jehovah's von allen andern Völkern unterschied. Dies Alles waltete zwischen Abraham und Abimelech nicht ob. Moses tritt den Edomitern im Bewusstsein, dass Jehovah ihn führe und schütze, mit Würde und Energie entgegen; welche ganz andre Rolle spielt Abraham dem Abimelech gegenüber! Abraham steht dem Heiden, der ihm Vorwürfe, und gerechte Vorwürfe machen darf (Vs. 9 vgl. mit Vs. 6), im demüthigenden Bewusstsein seiner Schuld, seines Kleinglaubens an Jehovah, gegenüber. Und auch darin möchte wohl ein Grund liegen, dass er sich nicht auf Jehovah zu berufen, sich Jehovah's nicht zu rühmen wagt, wozu

Moses das vollste Recht hatte. — In Vs. 18, zum Schluss des Berichtes, „musste nothwendig Jehovah stehen. Denn hier ist von der Sache die Rede, wie sie an sich war, nicht wie sie Abimelech erschien. Hier redet der Verfasser aus seiner eignen Person, nicht als Referent fremder Worte und Ansicht.“ Hengstenberg l. c.

In

Kap. 21

werden vernehmlich drei Thatsachen berichtet: die Geburt Isaak's, die Austreibung Hagar's und die Bundschliessung mit Abimelech.

Dass die Geburt Isaak's unter Anwendung des Namens אלהים berichtet wird, erklärt sich aus der Beziehung auf K. 17. War dort, wie nachgewiesen ist, die Zeugung Isaak's mit Recht unter elohistischen Gesichtspunkt gestellt, so auch hier die Geburt desselben. Dass aber auch hier, was Elohim that, zu Jehovah's Zwecken geschah, wird hier ganz ebenso wie 17, 1 durch das Jehovah am Anfange des Berichtes („Und Jehovah suchte heim die Sarah“) hervorgehoben.

Dass bei Hagar's Austreibung Elohim am Platze war, haben wir schon gelegentlich bei Besprechung der Gottesnamen in 19, 29 gesehen. Hagar tritt hier faktisch aus dem Verbande mit Abraham und folglich auch mit Jehovah, zu dem sie nur durch Vermittlung Abraham's in Beziehung gestanden, heraus, und somit unter Elohim's Leitung.

In der Verhandlung mit Abimelech würde Jehovah völlig unpassend sein. Durch den Bund mit Abimelech tritt Abraham mit demselben auf die ihnen Beiden gemeinsame Basis des Gottesbewusstseins, durch welches der Bund sanktionirt werden soll; — diese Basis war aber natürlich Elohim. Uebrigens kommt im ganzen Bericht das אלהים nur zweimal, und zwar im Munde Abimelech's, wo יהוה unbedingt unangemessen gewesen wäre, vor.

Kap. 22

bietet in seinem ersten Theile bis Vs 13 — mit einer einzigen Ausnahme in Vs. 11 — ausschliesslich den Namen אלהים dar. Gott (הָאֱלֹהִים Vs. 1) versucht Abraham durch die Fordrung, den Sohn der Verheissung zu opfern. Abra-

ham thut, was Elohim ihm geboten, reist hin zu der bezeichneten Stätte, beschwichtigt den das Opferthier vermissenden Sohn durch die Antwort: „Elohim wird sich ersehen ein Lamm zum Brandopfer," richtet den Altar zu, bindet Isaak auf das Opferholz, und zuckt das Messer, — da wehrt ihm der Engel Jehovah's, und spricht zu ihm: „Nun weiss ich, dass du Elohim fürchtest." An des Sohnes Statt opfert Abraham nun einen Widder, und Jehovah erneuert ihm in höchster Fülle die Verheissungen des Segens und Heils, die an dem im Herzen bereits geopferten, nun aber gleich wie aus den Todten wiedergewonnenen Sohne haften.

Auch hier ist das Verständniss des Gebrauches der Gottesnamen durch das Verständniss der Geschichte bedingt. Wir beschränken uns auch hier auf das für diesen Zweck Nothwendige *).

Es ist zweierlei hier festzustellen: 1) Das Verhältniss des hier von Elohim geforderten, aber von Jehovah gehemmten, Menschenopfers zu dem im gesammten Alterthum und vornehmlich unter den kanaanitischen Völkern herrschenden Menschenopfercultus, — und 2) das Verhältniss dieses Kapitels und seines Inhaltes zu Kap. 17 und Kap. 20, 1—6., zu welchen es in formaler und materialer Beziehung steht, denn in allen drei Abschnitten ist der verheissene Same das Objekt der Geschichte, seine Zeugung, seine Geburt und seine Opfrung, und in allen dreien verläuft sich die Geschichte am elohistischen Faden der Darstellung.

Die Meinung Hengstenberg's **) und I. P. Lange's ***), das Verständniss des göttlichen Befehles von Seiten Abraham's sei ein Irrthum und Missverständniss, Gott habe dem Abraham befohlen, den Sohn zu opfern in der Gesinnung, Abraham habe dies aber dahin missverstanden, als solle er ihn in der That schlachten, — so wie andrerseits die Behauptung Hengstenberg's †), dass „die Menschenopfer nicht einmal dem Heidenthum überhaupt, sondern nur der schwärzesten Nachtseite des Hei-

*) Weitres und Umfassenderes vgl. in der Abhandlung: „Blicke in das Leben Abraham's."

**) Dessen Beitr. III, 145 ff.

***) Dessen Leben Jesu I. S. 120.

†) Dessen Beitr. III, S. 144.

denthums angehörten, dass sie nur bei den religiös- und sittlich versunkensten Völkern vorkommen und dass das edlere heidnische Bewusstsein sich stets, unbestochen durch den Schein der Grossartigkeit, lebhaft dagegen empört habe" — woraus dann gefolgert wird, dass unsre Begebenheit in gar keiner Beziehung zum heidnischen Menschenopferkultus stehe, — diese beiden Meinungen hier *ex professo* zu widerlegen, wird um so weniger nöthig sein, als wir es bereits a. a. O. gethan haben. Gegen die erstre Ansicht lehnen sich alle einzelnen Worte des göttlichen Befehles mit Macht auf und strafen — nicht Abraham's Exegese, sondern die Exegese der christlichen Ausleger des 19. Jahrhunderts des Missverständnisses; und nicht minder entschieden steht die zweite im offensten Widerspruch mit der Geschichte. Menschenopfer finden sich nicht nur bei den Menschenfressern Oceaniens, sondern bei allen Völkern des Alterthums ohne Ausnahme, — nicht nur bei den Barbaren, sondern bei allen Kulturvölkern, auch bei den sinnigsten und geistig gewecktesten, — nicht ausschliesslich in den Zeiten der Verwildrung, sondern, grade umgekehrt, am häufigsten in den Zeiten, wo das sittliche und religiöse Leben der Völker am regsten und kräftigsten war; und sind in den Zeiten der sittlichen Entartung und der religiösen Abstumpfung schon geschwunden. „Aber man darf," sagt treffend Baumgarten *), „dies nicht als reinen Fortschritt betrachten, es ist nur der Fortschritt der Verfeinerung, welche sich leichter mit dem Ernst der Sünde abfindet."

Ist es aber gewiss, dass der Menschenopferkultus zur Zeit Abraham's allgemein verbreitet war, dass ringsumher auf den Höhen Kanaans Menschenopfer rauchten, dass dieser Kultus der Kern und die ἀκμή alles heidnischen Kultus war, — so kann es gar nicht bezweifelt werden, dass die Fordrung Gottes an Abraham, seinen einigen Sohn zu opfern, in Beziehung zu jenem Kultus steht. — Welches ist nun diese Beziehung?

Es darf zuvörderst nicht verkannt werden, dass dem Menschenopferkultus, so sehr er auch der Nachtseite der

---

*) Dessen Comment. I, 1. S. 237. Baumgarten hat, wie wir hier zugleich bemerken wollen, das Tiefste, was je über die Opfrung Isaak's nach ihrer subjektiven Seite gesagt worden ist, beigebracht. Doch bedarf seine Darstellung nach mehrern Beziehungen hin nicht unwesentliche Ergänzungen, die wir ihr a. a. O. zu geben versucht haben.

religiösen Entwicklung angehört, dennoch ein wahres und tiefes Bedürfniss zu Grunde liegt. Dafür zeugt die allgemeine Erfahrung, dass jedem auch noch so gefährlichen Irrthume eine verkannte Wahrheit zu Grunde liegt, dass jede auch noch so arge Verirrung von einem Streben nach einem wahrhaften Gute ausging und nur darum nicht das Ziel erreichte, weil sie es auf falschem Wege, mit falschen Mitteln suchte, — das beweist die Allgemeinheit dieses Kultus unter allen Völkern, welche dafür einsteht, dass das Bedürfniss, von dem er ausging, ein normales war, so abnorm auch die versuchte Befriedigung desselben war, das beweist endlich die Macht und Hartnäckigkeit des Irrthums, der doch so viel zu überwinden hatte und zu überwinden vermochte, denn die Lüge ist nur mächtig durch das treibende Moment der Wahrheit, das in ihr verkehrt ist. Das Menschenopfer ist allerdings ein schauderhafter Wahnsinn, aber ein Wahnsinn der Verzweiflung. Es ist die Verzweiflung, ein genügendes Opfer, die Hoffnungslosigkeit, eine volle Sühne zu finden. Das Bewusstsein der Unheiligkeit des menschlichen Lebens, das Bedürfniss nach einer rechten Sühne und Heiligung desselben, war so tief und mächtig in dem religiösen Bewusstsein der alten Welt, dass ihr nichts zu theuer und köstlich war, um sie zu gewinnen. Nun aber giebt es nichts Theureres und Köstlicheres auf dem weiten Bereich der sublunarischen Welt, als eben jenes befleckte und unheilige Leben des Menschen selbst. Das Nächste ist nun, dass das eigne Leben des Menschen selbst zu seiner selbst Sühnung und Heiligung in den Tod dahingegeben wird, — und das Weitre ist, dass das Leben eines andern Menschen stellvertretend zur Sühne des eignen Lebens geopfert wird. Das grausenhaft Falsche, die schauderhafte Selbstbelügung dieses Irrweges der Sühne und Heiligung suchenden Menschheit wollen wir hier nicht nachweisen (vgl. a. a. O.), da es auch ohne diesen Nachweis wohl von selbst in die Augen springt. Die Verkehrtheit des Menschenopfers mochte sich auch der Erkenntniss des edlern Heidenthums nicht ganz entziehen, aber das Bedürfniss war da und forderte gebietrisch Befriedigung, und die Verzweiflung griff zu den Menschenopfern.

Winer *) nun meint, „die versuchte Opfrung Isaak's

---

*) Dessen Reallexicon I, S. 16 ff.

fände ihre Veranlassung in der bei den phönizischen Stämmen hergebrachten Sitte, Kinder zu opfern. Der Bericht solle die fromme Resignation, den thätigen Glauben in höchster Potenz veranschaulichen und zugleich das göttliche Verbot der Menschenopfer aussprechen." Aehnlich Bertheau *): „Dass Abraham solchen Befehl vernehmen konnte, setzt eine Trübung seines Gottesbewusstseins voraus, welche aus dem Einfluss weit verbreiteter Sitte bei den ihn umgebenden Völkern und aus der Macht der Gewohnheit ihre Erklärung findet ... An Willfährigkeit, das Liebste zu opfern, steht er den Kanaanitern nicht nach. Aber in dem Augenblick, wo er das Opfer darbringen will, wird ihm durch Offenbarung die Gewissheit, dass sein Gott das Kindesopfer nicht wolle ... In der Erzählung liegt also, wie Abraham schon das Verwerfliche des Kinderopfers erkannt habe .... und dass er dadurch in einen bestimmten Gegensatz zu dem kanaanitischen Götzendienst .... getreten ist."

In dieser Ansicht, besonders in der Fassung, die Bertheau ihr gegeben hat, liegt sehr viel Wahres und Treffendes.

Haben die Menschenopfer ein wahres, ächt religiöses, wenn auch noch so sehr verkehrtes Element in sich, so konnte Abraham's so überaus geweecktes Sensorium für das Gebiet des Religiösen davon nicht unberührt bleiben, — um so weniger, je grossartiger und energischer die Selbstverleugnung des Heidenthums war, die sich darin aussprach; — je mehr es Abraham sich bewusst sein musste, dass der Weg, der ihn zur Vollendung seines Glaubens führte, kein andrer sei, als der Weg der Entsagung und Selbstverleugnung. Der Anblick der kanaanitischen Kinderopfer, die Bereitwilligkeit dazu bei den umwohnenden Heiden musste in Abraham's Seele den Widerstreit der Gedanken, die sich unter einander verklagen und entschuldigen, hervorrufen, — musste ihn zu der Selbstprüfung führen, ob auch er in Entsagung und Selbstverleugnung stark genug sein würde, zu thun, was jene Heiden so willig thaten, wenn es etwa sein Gott von ihm verlangen würde. War aber einmal diese Frage in Abraham's Herzen zur Sprache gekommen, *so musste sie auch zur definitiven und faktischen Entscheidung geführt werden.* Das war das Substrat

*) Dessen Abhandlung zur Geschichte der Israeliten S. 224 ff.

für die göttliche Fordrung in Abraham's Seele, das war *ein* Motiv der Fordrung von Seiten der göttlichen Pädagogik. Abraham's Glaubensgehorsam darf an Energie und Unbedingtheit nicht hinter dem Gehorsam, den der Naturdienst von seinen Anhängern fordert und erhält, zurückstehen. Was die heidnischen Völker ringsumher für ihre nichtigen und falschen Götter zu thun vermochten, das soll auch Abraham für seinen Gott zu thun bereit sein. Abraham, der Held des selbstverleugnenden Glaubens, soll in jeder Beziehung an Selbstverleugnung es Allen zuvorthun.

In objektiver Beziehung stellt sich Folgendes von diesem Standpunkt heraus. Der Kulminationspunkt des Naturdienstes war das Menschenopfer. Da demselben ein wahres Element zu Grunde lag, und in der Religion des alten Bundes die absolute Wahrheit erzielt werden sollte, so musste schon von vornherein die Bundesreligion sich mit dem Heidenthum in dieser Beziehung auseinandersetzen; es musste für sie das Wahre darin anerkannt, das Falsche, Karrikirte und Lügenhafte darin aber negirt und perhorrescirt werden. Durch das Gebot der Opfrung Isaak's ist nun die Wahrheit, die ihm zu Grunde lag, die nämlich, dass alles Menschenleben, insofern es ein unheiliges, ungeweihtes ist, geopfert werden müsse, anerkannt; — durch die hemmende Dazwischenkunft Gottes ist die grässlich-falsche Consequenz, die im Heidenthum aus diesem wahren Vordersatz gezogen wurde, gerichtet und zurückgewiesen; — durch den von Gott substituirten Widder ist das Thieropfer als Surrogat und Symbol jener nothwendigen Opfrung des Menschenlebens göttlich legitimirt und seine Gültigkeit feierlich anerkannt, und in dem Symbol für den tiefer Forschenden ein Unterpfand gegeben, dass in dem Heil, das von Abraham's Samen über alle Völker kommen solle, auch der Mangel des Thieropfers seine Fülle finden werde; — und durch die Wiedergabe des in der Gesinnung und im Willen Abraham's bereits geopferten Lebens an den Opfernden ist die Verzweiflung des Heidenthums für Abraham und seine Nachkommen aufgelöst und versöhnt. So hat die Religion des Bundes schon in ihren ersten Anfängen das Princip des Naturdienstes überwunden und dessen Entwicklung, so weit ihr Wahrheit zu Grunde liegt, hinter sich liegen.

Wir bleiben hier einen Augenblick stehen, um von

diesem Standpunkt aus die Angemessenheit der gebrauchten Gottesnamen zu prüfen.

Das Heidenthum steht nicht unter der Leitung Jehovah's — denn es ist, seit es seine eignen Wege zu gehen begonnen, aus der Entwicklung, für die allein Elohim zu Jehovah geworden ist, hinausgetreten. Aber sofern im Heidenthum nicht absolute Gottlosigkeit waltet, sofern das heidnische Gottesbewusstsein noch nicht aller wahren Momente entblösst ist, steht auch das Heidenthum noch zum wahren, einigen Gott in Beziehung, also zu Elohim. Als das Heidenthum aus der speciellen jehovistischen Leitung heraustrat, blieb es doch noch unter der allgemeinen elohistischen Leitung. Für das Heidenthum wurde, als es sich von der jehovistischen Entwicklung lossagte, Jehovah zu Elohim.

Handelte es sich nun bei der göttlichen Fordrung, Isaak zu opfern, um Anerkennung einer Wahrheit, die auch im Heidenthum waltete, kam es darauf an, den Abraham auf die Höhe der Entsagung und Selbstverleugnung zu führen, die die Anhänger des Heidenthums bewährten, so war vorzugsweise Elohim am Platze, denn das Gemeinsame des abrahamitischen und des heidnischen Gottesbewusstseins war eben ausschliesslich elohistischer Natur. Darum gebietet Elohim, nicht Jehovah, das Opfer und Abraham thut, was Elohim geboten hat. Abraham muss erst mit Elohim vollkommen auf dem Reinen sein, ehe Jehovah unbedingt sein Gott sein kann. Handelt es sich aber darum, den Abraham der Verirrung zu entreissen, in welche das Heidenthum mit seiner Selbstverleugnung gerathen war; kam es darauf an, in Abraham schon das Heidenthum zu überwinden, dessen Verirrung zurückzuweisen, dessen Verzweiflung aufzulösen und zu versöhnen durch den Eintritt einer andern Entwicklung, die das Bedürfniss der Dahingabe und Heiligung des Menschenlebens ohne Menschenopfer befriedigen kann, — so ist ausschliesslich Jehovah am Platze, denn der Name Jehovah bezeichnet eben diejenigen Beziehungen des Gottesbewusstsein's welche Israel von den Heiden unterscheiden. Darum hemmt Jehovah, nicht Elohim, das Opfer Isaaks. Jehovah sieht Vs. 12, dass Abraham Elohim fürchtet, darum kann er jetzt ganz und gar Jehovah für ihn sein, kann Vs. 13 als Jehovah das Thieropfer sanktioniren, kann ihm Vs. 15 ff. die ganze Fülle aller jehovistischen Verheissungen erneuern und be-

stätigen. In dem Augenblick, als Abraham, das Messer zuckend, seinen Sohn dem Elohim im Herzen geopfert hat, als er die Selbstverleugnung, die Elohim von ihm fordern musste, vollkommen geleistet, wird Elohim für Abraham zu Jehovah und bleibt durch das ganze Kapitel hindurch Jehovah.

Erkannten wir also eben in dieser Geschichte eine doppelte Beziehung, die eine rückwärts weisend auf das Heidenthum, die andre vorwärts weisend auf das Heil in Abraham's Samen, so sehen wir jetzt, wie genau dieser doppelten Beziehung der Gebrauch der beiden Gottesnamen entspricht. — Auch ist es nicht bedeutungslos, dass im Eingang des Kapitels האלהים (mit dem Artikel) steht. Während das Heidenthum sich Elohim als die Fülle der Naturkräfte, des Naturlebens, denken konnte, ist Elohim für Abraham die persönliche Einheit aller Gottesfülle. Auch steht האלהים schon dem יהוה um ein Bedeutendes näher als das blosse אלהים, und wir finden hier dasselbe Interesse des Referenten wieder, das ihn die elohistischen Abschnitte K. 17 und K. 21 durch יהוה einleiten liess.

Wir gehen nun zu dem zweiten Momente, das bei diesem Kap. für das Verständniss der Gottesnamen zu berücksichtigen ist, über, nämlich seine Beziehungen und sein Verhältniss zu K. 17 und zu 21.

Die Befähigung zur Zeugung Isaak's war in K. 17 und die Befähigung zur Geburt Isaak's war K. 21, weil Produkt schöpfrischer Einwirkung Gottes, unter elohistischen Gesichtspunkt gestellt worden; ebenso hier die Opfrung Isaak's. Wie verhält sich nun die Opfrung zu beidem?

Abraham's natürliche Zeugungskraft war bereits erstorben gewesen, aber durch die Kraft elohistischer, d. h. schöpfrischer Verheissung erneuert worden. Und obwohl Abraham nicht in der Vorhaut, sondern in der Beschneidung gezeugt hat, so hat er doch, weil durch die Wegnahme der Vorhaut die Naturwüchsigkeit, Unreinheit und Hemmung der Zeugung nur symbolisch, nicht real, entfernt worden ist, — den Isaak auf dem Wege der alten Natur, nach dem Willen des Fleisches gezeugt. Weil die Zeugung Abraham's also noch nicht die rechte war; weil der gezeugte Same noch nicht der rechte (absolut heilige) war, so muss diese Zeugung (und zwar, wie sich später herausstellt, nicht real, sondern nur ideell) negirt werden. Die Negation der Zeugung ist aber die Tödtung, die Opfrung; Abraham sel-

ber soll den Akt der Zeugung, weil sie dennoch eine nicht absolut heilige, eine der Idee Elohim's nicht völlig entsprechende gewesen war, negiren, aufheben. Und das fordert Elohim, der durch seine Einwirkung die Zeugung möglich gemacht, aber ihr Resultat nicht seiner Idee entsprechend findet. Denn Elohim ist, wie der Gott des Anfanges, so auch der Gott des Endes, von dem alle Entwicklung als Potenz ausgeht, zu dem alle Entwicklung hinzielt. Als Gott des Anfangs ist er der Schöpfer, als Gott des Endes ist er Richter. Durch den Befehl der Opfrung Isaak's spricht Elohim das richterliche Urtheil aus, dass Abraham's Zeugung nicht die rechte gewesen sei, nicht zum rechten Ziele geführt habe, und darum negirt, aufgehoben werden müsse. Jehovah aber, der Gott des Heils, der dennoch die Entwicklung des sündigen Menschenlebens zum rechten Ziele führen will, tritt dazwischen und hemmt die wirkliche Opfrung, indem er die Verpflichtung, das Menschenleben in der That zu opfern, in die Verpflichtung, es in der Gesinnung zu opfern, auflöst und dadurch den für das Heidenthum unversöhnlichen Widerspruch versöhnt, der darin liegt, dass einerseits das Menschenleben geopfert werden muss, weil es unheilig ist, und dass andrerseits das Menschenleben nicht geopfert werden darf, weil es dadurch, statt potenzirt und geheiligt zu werden, nur gestört und vernichtet werden würde *).

Kap. 23

bietet nur einen Gottesnamen dar, in Vs. 6, und zwar im Munde der Hethiter, es konnte also nur אלהים gebraucht werden. — Auch in

Kap. 25

findet sich nur ein Gottesname: Vs. 11 אלהים: „Nach dem Tode Abraham's segnete Elohim den Isaak, seinen Sohn.“ Der Gebrauch des Elohim erklärt sich schon, wie Heng-

*) Noch in der Kürze wollen wir hier andeuten, dass das Gebot der Opfrung in K. 22 in engster Beziehung zum Gebot der Beschneidung in K. 17 steht, und auch darum des gleichen Gottesnamens bedarf. Was nämlich die Beschneidung für Abraham *qua* Zeugenden ist, das ist die Opfrung für Isaak *qua* Gezeugten. Da wir uns bei diesem Abschnitt schon zu lange aufgehalten haben, so begnügen wir uns hier mit dieser Andeutung. Vgl. die angef. Abhandlung über Abraham's Leben.

stenberg *) erkannt hat, aus der Beiläufigkeit und Nachlässigkeit, mit der diese Notiz hingeworfen wird. Wenn auch zugegeben werden muss, dass hier יהוה hätte gebraucht werden können, so wird doch Niemand behaupten wollen, es gehöre zu den Fällen, wo, falls dem Verfasser beide Gottesnamen zu Gebote gestanden hätten, יהוה hätte gebraucht werden müssen.

---

7. Das siebente Buch der Zeugungen. Die Toledot Jischma'el.

Gen. 25, 12—18.

Ueber dieses kurze Sefer Toledot können wir leicht und rasch hinweg eilen, da es durchaus nichts Eigenthümliches und Entscheidendes, noch auch Schwieriges bietet. Die trennende Kritik weist es der Grundschrift zu, besonders wegen der Ueberschrift אלה תלדות.

---

8. Das achte Buch der Zeugungen. Die Toledot Jizchaq.

Gen. 25, 19 — 35, 29.

Mehr als in irgend einer frühern Abtheilung der Genesis häufen sich in dieser die Schwierigkeiten für die trennende Kritik. Daher auch ein höchst auffallender Dissensus unter den Kritikern. Während Tuch und Stähelin bisher so ziemlich in ihren Resultaten übereinkommen und nur in vereinzelten Punkten disharmonirten, ist hier der Widerspruch des Einen gegen den Andern so gross und durchgreifend, die Uebereinstimmung hingegen so gering und schwankend, dass sie dadurch selbst dem Apologeten das günstigste Prognostikon stellen.

Von den eilf Kapp., welche dieses Buch der Zeugungen umfasst, kann Stähelin der Grundschrift nur die beiden letzten belassen und von den neun ersten nur einzelne wenige zerstreute Verse, namentlich 25, 19. 20; 24, 34. 35; 27, 46 (40 ist wohl ein Druckfehler); 28, 1—9 und 33, 17—20.

*) Beitr. II, S. 362 ff.

Wir erstaunen über die wahrhaft klägliche Dürftigkeit der „Grundschrift,“ die so gar Weniges, und dazu so Bedeutungsloses und verhältnissmässig Gleichgültiges, zum eigentlichen Zwecke der Genesis so wenig in Bezug Stehendes, zu berichten weiss von dem Manne, in welchem die „Sage“ den eigentlichsten Stammvater der Nation, das Vorbild und Urbild ihrer volksthümlichen Bildung, Richtung und Entwicklung verehrte. Sollte der Sagenkreis, der sich um den Namen Jakob's gesammelt hatte, zur Zeit, als die „Grundschrift“ abgefasst wurde, so armselig gewesen sein, wie er hier vorliegt? Aber was könnte den Verf. der „Grundschrift“ vermocht haben, wenn ihm ein reichrer Sagenkreis vorlag, uns diesen vorzuenthalten? Was für ein Interesse hätte er haben können, grade das Unwesentlichste und Unbedeutendste mitzutheilen und das Wichtigste und Markirteste aus dem Leben des Stammvaters, das, worin sich die Idee seines Lebens und seine Stellung zum Reiche Gottes am klarsten und bestimmtesten ausspricht, dahinten zu lassen? Oder sollte er so wenig Judiz, so wenig Sinn für das, was wesentlich und unwesentlich war, gehabt haben?

Tuch hat mit richtigem Takte erkannt, dass wir von der „Grundschrift“ grade über diesen Stammvater einen besonders ausführlichen und an charakteristischen Ideen und Thatsachen besonders reichen Bericht erwarten müssen. Hatte ihn schon in der Darstellung des Lebens Abraham's der so gar häufige Gebrauch des Jehovahnamens genöthigt, die „Grundschrift“ bis auf ein unbedeutendes Minimum zusammenschrumpfen zu lassen: hatte er uns dort damit vertröstet, dass die „Grundschrift“ Abraham's Geschichte darum verhältnissmässig kürzer gehalten habe, weil sie nicht ihm, sondern dem unmittelbaren Stammvater Jakob die vorzüglichere Aufmerksamkeit zugewendet habe, — so musste er hier Alles aufbieten, um der „Grundschrift“ ein möglichst ausgedehntes und reiches Gebiet zu erobern. Und das hat er treulich gethan. Wie Stähelin für die „Grundschrift,“ so lässt Tuch für den „Ergänzer“ nur sehr wenig übrig.

Es gehört mit zum verschiedenen Charakter der Geschichte Abraham's und Jakob's, dass bei Abraham's Geschichte das eigne Thun und Wirken vor dem Wirken Gottes in den Hintergrund tritt, bei Jakob's Geschichte hingegen umgekehrt die eigne Selbstthätigkeit, das eigne

Wirken und Schaffen hervortritt, denn in Abraham repräsentirt und präformirt sich die Gerechtigkeit aus dem Glauben, in Jakob aber der thatkräftige Kampf des Lebens mit allen seinen Verirrungen und seinem endlichen Siege. Daraus erklärt es sich, dass in der Geschichte Abraham's die Gottesnamen — und vornehmlich der Jehovahname — in besonders starker Häufung vorkommen, während sie hingegen in der Geschichte Jakob's verhältnissmässig seltner vorkommen, denn bei Jakob ist weit mehr Selbsthülfe und Eigenwerk, und darum auch weit weniger Werk und Wort Gottes, als bei Abraham. Während dieser Umstand nun es dem Kritiker, der wie Tuch seine kritischen Operationen vorzugsweise durch die vorkommenden Gottesnamen normiren lässt, überaus schwer fallen musste, in der Geschichte Abraham's ein erkleckliches Residuum für die Grundschrift zu gewinnen, findet er sich bei Jakob's Geschichte durch die besondre Gunst der Umstände besonders gut gestellt. Es liegt in seinem Interesse, hier der Grundschrift möglichst viel Grund und Boden zuzuwenden; er wird also Alles dransetzen, alle Abschnitte und Partien, in welchen entweder gar kein Gottesname oder der Name Elohim vorkommt — und deren sind hier glücklicherweise verhältnissmässig sehr viele — und in einzelnen Fällen kann ja ein unbequemes יהוה allenfalls ganz bequem als Interpolation des „Ergänzers“ exilirt werden — der Grundschrift zu vindiciren.

Bei der höchst auffallenden und durchgreifenden, aber grade nicht zu Gunsten der trennenden Kritik sprechenden, Divergenz der Resultate Tuch's und Stähelin's, haben wir den Vortheil, dass wir den Einen unsrer Gegner können durch den Andern widerlegen lassen. Tuch, der die „Grundschrift“ besonders reichlich bedenkt, wird vielfach durch die sprachlichen Merkmale des „Ergänzers,“ welche Stähelin in solchen Abschnitten hervorhebt, getroffen, weil er, in den Principien mit Stähelin einverstanden, sich auch seinen Folgrungen mancipiren muss. Stähelin hingegen, der fast Alles dem „Ergänzer“ zuweist, wird durch die sachlichen Beziehungen zwischen den Kapiteln, die er der „Grundschrift“ lässt, und denen, die er dem „Ergänzer“ anweist, und die Tuch ziemlich sorgfältig und scharfsinnig sammelt und darstellt, widerlegt.

In

Kap. 25, 19—34

kann *Stähelin* „nur noch Vs. 19. 20 dem Verfasser der ersten Legislation zuweisen, da die Ueberschrift in Vs. 19 auf ihn hindeute und Vs. 20 Rebekka, als bisher ganz unbekannt, weitläufig (?!) eingeführt werde.“ Vgl. zu K. 22.

„Die übrigen Verse gehören gewiss dem zweiten Verfasser an; dafür sprechen die Etymologien Vs. 25. 26. 30., auch vergleiche ich וַיֶּעְתַּר לְנֹכַח. Exod. 8, 4. 24.“ Ueber die Etymologien haben wir im Bisherigen schon zur Genüge gesprochen, und erklären, von jetzt an kein Wort mehr gegen dieses nichtige Argument verlieren zu wollen. Was ויעתר לנכח anbetrifft, so machen wir zuerst aufmerksam auf die sprachlichen Differenzen in den verglichenen Stellen. Gen. 25, 21 steht das Kal von עתר zur Bezeichnung der Fürbitte (וַיֶּעְתַּר); Exod. 8, 4. 24 steht das Hifil in derselben Bedeutung (הַעְתִּירוּ); — die Person, für welche gebetet wird, ist Gen. 25, 21 mit לְנֹכַח, Exod. 8, 24 mit בַּעַד eingeführt und Vs. 4 steht das Verbum absolut ohne ein solches Objekt; — ferner steht Gen. 25, 21 ליהוה, Exod. 8, 4 אל־יהוה und Vs. 24 ohne Angabe des Objektes, an welches die Fürbitte gerichtet wird. Man sieht also, dass die Aehnlichkeit von Gen. 25, 21 mit Exod. 8, 4. 24 nur in einer Beziehung eine Aehnlichkeit, dagegen in dreifacher Beziehung eine Unähnlichkeit ist. Schon diese Mannigfaltigkeit eignet das genannte Verbum schlecht zu einem charakteristischen Merkmal eigenthümlicher Ausdrucksweise, denn von einer solchen erwarten wir, dass sie sich immer gleich bleibt. Und wenn das auch nicht wäre, so kann doch der Gebrauch dieses Wortes, das im Pentateuch nur bei der Fürbitte Isaak's für sein Weib und Mose's für Pharao vorkommt, nicht von Gewicht sein, denn einerseits war der Grundschrift kaum Gelegenheit gegeben, es zu gebrauchen und andrerseits hatte der Ergänzer noch viel öfter dazu Gelegenheit z. B. bei der Fürbitte Abraham's für Sodom, bei mehrfacher Fürbitte Mose's für das Volk.

Gehören Vs. 21 ff. aber nicht zur Grundschrift, so entsteht die unausweichbare und sehr bedeutende Schwierigkeit, dass Esau 26, 34 und Jakob in 27, 46 ohne Weitres als völlig und hinlänglich bekannt auftreten und zwar auf

eine unerhört abrupte Weise, so dass man zu der Annahme gezwungen wird, dass K. 25, 21 ff. der „Grundschrift“ angehören müssen *). Was Stähelin beibringt, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, ist völlig willkührlich und bodenlos, und darum nur ein Zeugniss seiner Verlegenheit. Er sagt: „Indessen gebe ich gerne zu (wie grossmüthig!), dass auch der erste Verfasser die Geburt der Söhne Isaak's erzählte, aber wohl zu kurz, dass der Ueberarbeiter Vieles hinzuzufügen fand, oder gar nur hier rein nach seiner Ansicht berichtet.“

Andrer Meinung ist *Tuch* S. 416 ff. Nach ihm gehört auch noch Vs. 24—34 der „Grundschrift“ an. Er gewinnt dadurch den bedeutenden Vortheil, dass auch die Grundschrift etwas von der Geburt der Söhne Jakob's weiss, und ausserdem noch einen willkommnen Widerspruch zwischen der Grundschrift und dem Ergänzer, der nach Stähelin's Ausscheidung dem Ergänzer allein zufallen würde. Unser Abschnitt nämlich „lasse Esau freiwillig das Erstgeburtsrecht an Jakob abtreten, während erst der Ergänzer die Erzählung vom Erschleichen des väterlichen Segens K. 27 nachbringe.“ Allein mit diesem Widerspruch hat es nicht viel auf sich. Vorausgesetzt auch, dass der „väterliche Segen“ in K. 27 und „das Erstgeburtsrecht“ in unsrer Stelle völlig identisch seien, so kann gar wohl Beides zumal statt gefunden haben, um so mehr als in beiden Geschichten Jakob's Charakter und Handlungsweise sich völlig gleich bleibt, hier wie dort List, Selbsthülfe und ein „Erschleichen“ dessen, was ihm nicht von Natur, wohl aber kraft der göttlichen Verheissung 25, 23 zukommt. Jakob sieht sich K. 27 gefährdet in dem, was ihm nach göttlichem und seit 25, 33 auch nach menschlichem Rechte zukam, und verschafft sich selbst durch Lug und Trug sein Recht. Ist das ein Widerspruch? —

Vs. 20—22 brauchen den Namen יהוה. Tuch muss also diese Verse ausscheiden, was aber wegen des engen und festen Zusammenhanges, in welchem sie mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden stehen, nur mit Gewalt geschehen kann. Man schliesse nur Vs. 24 unmittelbar an Vs. 20 an; und man wird fühlen, dass hier eine Lücke ist. Die Worte, womit Vs. 24 beginnt („Da die Tage er-

*) Vgl. Tuch im Comment. S. 417.

füllet waren, dass sie gebären sollte etc.“) setzen nothwendig eine Nachricht von ihrer Schwangerschaft voraus. Das hat auch Tuch gefühlt, kann aber dieser Schwierigkeit nicht anders entgehen, als dass er mit neuer Willkühr und Gewalt die Worte וַתַּהַר רִבְקָה אִשְׁתּוֹ mitten aus den für den Ergänzer schon ausgeschiedenen Versen wiederum für die Grundschrift ausscheidet.

Auch über

Kap. 26 — 28, 9

differiren unsre beiden Kritiker. Wir betrachten zuvörderst *Stähelin's* Scheidekünstlei.

„Demselben Verfasser (dem Ergänzer) weise ich auch *K. 26, 1—33* zu, denn Vs. 1 weist auf K. 12 zurück“ — Zuverlässig! und sogar in förmlicher Citationsweise! — „und Vs. 3—5 ist die Verheissung wie K. 12, 3; 15, 5; 18, 18; 22, 18“ — Vgl. was wir oben darüber gesagt haben, wozu wir hier noch die Bemerkung hinzufügen, dass, wenn diese Verse, sowie Vs. 24 in unserm Kap., aus der „Grundschrift“ gestrichen werden, wir die auffallende Erscheinung haben, dass Isaak gar nicht der patriarchalischen Verheissungen theilhaftig erklärt wird, was um so weniger denkbar ist, als die „Grundschrift“ ausdrücklich den Isaak diesen Segen auf Jakob übertragen lässt K. 28, 3. 4 („El-Schaddai gebe dir den Segen Abraham's etc.“), und also voraussetzt, dass er auch dem Isaak persönlich zugeeignet worden sei. Auch Stähelin ist dies nicht entgangen. Er giebt aber dafür, dass die Grundschrift „von keiner dem Isaak zu Theil gewordenen Verheissung“ erzähle, den sonderbaren Grund an *), dass sich sonst die Nachkommen Esau's ebenfalls auf dieselbe hätten berufen können?! Wir nennen diese Begründung sonderbar, weil dann einerseits die Grundschrift auch von keiner dem Abraham zu Theil gewordenen Verheissung habe reden dürfen, weil sich sonst die Nachkommen Ismael's und die Keturäer ebenfalls darauf hätten berufen können, — und weil andrerseits diese Befürchtung in Betreff der Nachkommen Esau's ja durch den Verfolg der Geschichte völlig abgeschnitten wurde, und weil, wenn sie auch keine dem Isaak zu Theil gewordene Verheissung sich aneignen konn-

---

*) Vgl. a. a. O. S. 56.

ten, weil keine vorhanden war, sie sich ja doch vermöge ihrer Abstammung von Abraham des diesem Patriarchen verliehenen Segens theilhaftig erklären konnten. — „Ferner ist Vs. 25 wie K. 4, 26; 12, 8; 13, 4.“ — Vgl. zu K. 12. 13. — „Und Vs 22 findet sich der seltene Ausdruck עתק, der nur noch K. 12, 8 vorkommt.“ Wir wiederholen, was wir auf ähnliche Argumente schon früher geantwortet haben, hier ein für allemal. Kann es nur als zufällig angesehen werden, dass der „Ergänzer“ diesen Ausdruck nur an diesen beiden Stellen brauchte, obschon ihm auch sonst oft die Gelegenheit dazu geboten wurde, so darf es ebenso als zufällig gelten, dass er in der „Grundschrift“ gar nicht vorkommt *).

„Demselben Verfasser gehört auch *K. 27, 1—45* an, denn Vs. 29 ist wie K. 12, 3., הקרה יהוה Vs. 20 erinnert an 24, 12 und an die von Bileam's Geschichte handelnden Abschnitte“ — Vgl. zu K. 24; hier steht ebenfalls das Hifil, — die hier obwaltende Anschauung hat also nichts mit der uns in Bileams Geschichte entgegentretenden gemein — „Vs. 36 weist auf K. 25, 30 ff. zurück und hat das Verbum אצל in der Bedeutung „nehmen“ wie Num. 17, 25.“

„*Kap. 28, 1—9* finde ich die Sprache der ersten Gesetzgebung wieder, wie mir aus dem Vergleich von Vs. 3. 4 mit K. 17, 1—8 klar ist.“ Dass diese Verse sich in Sache und Ausdruck auf K. 17 zurückbeziehen, ist auch uns klar, ausserdem auch, dass diese Rückbeziehung hier ganz am Platze war. — „So enthält Vs 5 eine Bestätigung dafür, dass K. 25, 19. 20 demselben Verfasser angehören, und aus diesen beiden Stellen geht hervor, dass der Name Fadan-Aram, für Mesopotamien, diesem

---

*) Noch eine Bemerkung über diese Argumentationsweise! Wollte man die Ausdrücke, die im Pentateuch nur einige Mal vorkommen, sammeln, und darnach eine Trennung der Bestandtheile veranstalten, so würde sich recht die Verkehrtheit dieses Verfahrens herausstellen. Wir waren einmal nahe daran, uns dieser sauren Mühe zu unterziehen, konnten uns aber doch am Ende nicht entschliessen, Zeit und Mühe auf ein so nutzloses Geschäft zu verschwenden; da es ja auch wohl ohne ein solches *argumentum ad hominem* klar ist, wie wenig berechtigt dies Verfahren ist. Wir bewundern Stähelin's enormen Fleiss, Mühe und Ausdauer, und lassen der Sorgfalt, womit er seine Ansicht durchgeführt hat, alle Gerechtigkeit widerfahren, aber sein Verfahren können wir dennoch nicht als berechtigt, und darum auch seine Resultate nicht als erwiesen ansehen.

Verfasser eigenthümlich ist, während der des zweiten Gesetzescyclus 24, 10 dafür ארם נהרים setzt.“ Diese Folgerung können wir nicht zugeben. Die dem Ergänzer zugewiesenen Stücke in der Genesis haben nur ein einziges Mal den Ausdruck Aram-Naharaim, ausserdem kommt er nur noch Deut. 22, 5 vor. Abgesehen nun von dem durchaus noch problematischen Grunde, auf welchen jener Schluss gebaut ist, und gesetzt auch, dass es mit diesem Grunde seine unantastbare Richtigkeit habe, so erscheint doch auch die daraus abgeleitete Folgerung zu voreilig. Dass der „Ergänzer“ ein einziges Mal den Ausdruck Aram-Naharaim braucht, berechtigt doch nimmermehr zu der Folgerung, dass er den andern, Paddan-Aram, gar nicht habe brauchen können und folglich alle Stellen, wo das Letztre steht, aus einer andern Feder geflossen sein müssen. So kommt er z. B. Gen. 31, 18 und 46, 18 vor, wo es mit den anderweitigen für die Grundschrift sprechenden Daten überaus schwach aussieht (vgl. unten) und das פדן ארם fast das einzige Argument ist, das noch einigen Schein haben könnte. Ausserdem wäre jedenfalls zu fragen, ob den beiden Bezeichnungen nicht eine begriffliche Differenz zu Grunde liege, und ob nicht etwa darin die Abweichung (von der gewöhnlichern Bezeichnung) in Gen. 24, 10 und Deut. 23, 5 ihre Erklärung fände. Und das scheint uns allerdings der Fall zu sein. Paddan-Aram ist die unbestimmtere, allgemeinere, ungenauere und ausgedehntere, — Aram-Naharaim aber die bestimmtere, genauere und schärfer begränzte Bezeichnung des Vaterlandes der Rebekka und des Bileam. Gen. 24, 10 heisst es: „Der Knecht Abraham's zog gen Mesopotamien, zur Stadt des Nahor.“ Die genauere Bezeichnung war hier offenbar mehr am Platze als die allgemeinere und ungenauere. Dasselbe findet Anwendung auf Deut. 23, 5. Ein solches Interesse waltete aber durchaus nicht ob in Gen. 25, 20; 30, 18; 35, 9; 48, 7; — in Gen. 28, 2. 5. 6. 7 erscheint Mesopotamien freilich auch als das Ziel der Reise, doch ist dasselbe offenbar allgemeiner und unbestimmter ausgedrückt; es fehlt die Angabe des Zielpunktes, wogegen in Gen. 24, 10 der Zielpunkt (und Deut. 23, 5 der Ausgangspunkt) genau angegeben ist.

„Sind aber diese Verse,“ so fährt Stähelin fort, „Eigenthum der ersten Legislation, so auch 27, 40 (46), ohne welchen Vers sie nicht verständlich

sind, diese (dieser) aber sind (ist) es wieder nicht ohne 26, 34. 35., so dass wir auch diese der ersten Legislation zuschreiben müssen. Freilich entsteht nun ein Widerspruch mit K. 36, den ich ebensowenig als Tuch zu lösen vermag." — Mit der Lösung dieses scheinbaren Widerspruches haben wir uns hier nicht zu befassen, da auch die gegnerische Kritik sich dadurch nicht zur Bestreitung der Abfassungseinheit der beiderseitigen Stellen hat bestimmen lassen *), dass aber die angeführten Stellen, eine die andre voraussetzen, kann gerne und ohne Schaden unsrer Ansicht zugegeben werden.

Ausserdem hat aber sowohl Stähelin als Tuch **) auch auf eine andere Differenz zwischen der „Grundschrift" und dem „Ergänzer" hingewiesen. Die Grundschrift soll „nichts von einer Entzweiung der beiden Brüder wissen, sondern Jakob's Reise nach Mesopotamien aus andern Gründen ableiten K. 28, 2." Indessen sehe ich nicht ein, warum nicht beide Motive (die Drohung Esau's, den Jakob zu erwürgen, und der Wunsch Rebekka's, dass Jakob ein Weib aus ihrer Verwandtschaft nehmen möge,) zusammengetroffen sein können, namentlich wenn das Erstre, wie der jetzige Zusammenhang es giebt, als das Dominirende und das Zweite als das Secundäre, sich an das Erstre Anschliessende betrachtet wird. Es liegt grade eine innere Wahrscheinlichkeit darin, dass die zärtlich liebende Mutter sich die bittre Nothwendigkeit des einen Motivs zur Reise durch das Interesse, das sie an dem andern hat, zu versüssen sucht.

Wenn man übrigens, wie *Tuch*, K. 32, 1—12 und K. 33 der „Grundschrift" zuweist, so lässt sich aus der Art und Weise, wie Jakob sich vor Esau fürchtet und ihm entgegen kommt, mit absoluter Sicherheit schliessen, dass auch die „Grundschrift" die frühere Entzweiung der Brüder berichtet haben muss (vgl. unten *suo loco*).

Ausserdem findet sich in K. 35, welches beide Kritiker der „Grundschrift" zuweisen, Vs. 1. 3. 7 eine ausdrückliche Beziehung auf die Feindschaft beider Brüder als die Ursache der Reise Jakob's. Stähelin besei-

---

*) Wir sind überzeugt, dass dieser Gegenstand durch Hengstenberg's gründliche und umsichtige Auseinandersetzung desselben in seinen Beiträgen III, S. 273—77 bereits erledigt ist. Vgl. meine Abhandlung: Die Ureinwohner Palästina's l. c. S. 73 ff.

**) Comment. S. 478.

tigt dies Zeugniss durch den Machtspruch: Interpolation! (vgl. unten); — Tuch dagegen *) hebt recht angelegentlich hervor, wie unverkennbar sich 35, 1. 3. 7 auf K. 28, das er grösstentheils der Grundschrift zuweist, zurückbeziehen, und behauptet, es sei undenkbar, dass der Referent, als er K. 28 schrieb, nicht schon die Erzählung des 35. Kap. sollte im Sinne gehabt haben. Er umgeht dabei aber, dass dieselben Vss. 1. 3. 7 sich nicht minder unverkennbar auf die Entzweiung der beiden Brüder zurückbeziehen, und dass also K. 35 ganz in demselben Verhältniss der Abfassungseinheit zu 27, 41—45 wie zu K. 28 steht. Vgl. unten.

Doch es giebt noch andre Data, die auch das bestimmteste Zeugniss dafür ablegen, dass auch die „Grundschrift" sich die Reise Jakob's durch die Drohung Esau's motivirt gedacht habe. Der „Ergänzer" liess den Knecht Abraham's mit 10 Kamelen und den reichsten Geschenken nach Mesopotamien zur Brautwerbung ziehen. Wir finden das ganz natürlich. Dass der treue Knecht mit den nöthigen Reisebedürfnissen versehen entlassen wird, dass er vor den Verwandten der zu wählenden Braut nicht als ein Bettler, sondern als eines reichen Mannes Bote auftritt, — das ist gewiss so sehr in der Ordnung, dass es keinem Menschen eingefallen ist, sich darüber zu wundern. Isaak ist (nach der Grundschrift) der einzige Erbe seines reichen Vaters 25, 6., und ausserdem ist er nach Abraham's Tode noch reich gesegnet von Elohim Vs. 11. Sollte nun der reiche Isaak, ja noch mehr, sollte die zärtlich liebende Mutter den Sohn, den Liebling, wie einen Bettler zur gewünschten Brautwerbung haben ziehen lassen (22, 10., welcher Vs. nach Tuch auch der Grundschrift angehört), dass er sich erst mühsam durch saure Knechtsarbeit die Morgengabe verdienen musste (31, 40. 41)? Nimmermehr! Und noch mehr: Wie würde Jakob, wenn zu Hause Alles wohl stand, wenn ihm dort gar keine Gefahr drohte, so lange haben wegbleiben können? Wahrlich, was die Grundschrift von Jakob's Reise und Aufenthalt nach und in Mesopotamien berichtet, setzt nothwendig jene geleugnete Feindschaft voraus. Nur wenn Jakob's Reise eine Flucht war, nur wenn er ebenso sehr heimlich als schnell davon eilen musste und darum keine Anstalten zu einer

*) Comment. S. 478.

anständigen Reise und zur Versorgung mit allem Nöthigen getroffen werden durften, — nur dann ist die ärmliche Reise motivirt. Und nur, wenn Jakob's Rückkehr wegen Esau's Zorn unräthlich erschien, ist es zu erklären, dass er so lange fern von der Heimath blieb.

Gegen Tuch, der K. 28, 1—12. 17—22 der Grundschrift zuschreibt, kann auch noch bemerkt werden, dass die Angelophanie l. c. durch Ausschliessung der Bedrängniss Jakob's ihren rechten Anknüpfungspunkt und ihre eigentlichste Bedeutung verliert, so dass man nicht einsieht, warum überhaupt und warum grade hier dies Faktum? Dasselbe gilt von der genau entsprechenden Angelophanie in K. 32, 1. 2., die ebenfalls erst durch die Furcht Jakob's vor Esau bei der Rückkehr motivirt ist und zu ihr in Beziehung steht.

Stähelin sagt weiter: „Von K. 28, 10 — K. 33 ist die Ausscheidung sehr schwierig, und ich bezweifle sehr, ob hier jemals eine völlige Uebereinstimmung möglich wird.“ Und in der That findet auch hier zwischen unsern beiden Kritikern ein so grosser und durchgreifender Widerstreit in den beiderseitigen Resultaten statt, dass die Uebereinstimmung dagegen fast ganz verschwindet.

Was nun zunächst

Kap. 28, 10—22

betrifft, so findet *Stähelin* in diesem Abschnitt den Verfasser der zweiten Legislation, „nicht nur weil Vs. 13—16 mit 12, 3; 13, 16 viel Aehnliches haben, sondern weil in diesem Abschnitt von viel Engeln die Rede, während in der ersten Legislation bisher noch nie eines Engels Erwähnung gethan sei.“ — Was die Beziehungen von Vs. 13—16 betrifft, so ist es ganz plan- und ordnungsmässig, dass jetzt, nachdem Isaak in 27, 28. 29 gegen seinen Willen und dann auch 28, 4 mit seinem Willen den patriarchalischen Segen auf Jakob übergetragen hat, auch Gott selbst diese Uebertragung bestätigt und versiegelt, — und ebenso erklärlich finden wir es, dass jetzt auch wieder die höhern und geistigern Beziehungen der Verheissung, welche in Isaak's Segen (vielleicht, weil ihm selbst das volle, lebendige Verständniss derselben fehlte) zurückgetreten waren, hervortreten. Dass aber bis-

her unser Kritiker „in der ersten Legislation“ noch nie eines Engels Erwähnung gefunden hat, daran ist er selbst, nicht der Verfasser der Genesis, Schuld. Denn wo ein Engel vorkam, da wurde sofort der betreffende Abschnitt eben darum dem „Ergänzer“ angewiesen, — wenn aber in einem Abschnitte zu viel andre Merkmale gegen den „Ergänzer“ zeugten und doch ein Engel darin vorkam, — nun so wurde wenigstens der Engel über Bord geworfen. Interpolation! ist das mächtige Zauberwort, vor dem alle Berge sich ebnen, alle Knoten sich lösen, alle Schwierigkeiten weichen. So hat Stähelin den Engel in 21, 7 und 22, 11 erst hinausgeworfen und nun pocht er darauf, dass er noch nirgends einen Engel gefunden habe! Und das heisst: unbefangene, voraussetzungslose Kritik! — „Dann scheint mir das Gelübde Jakob's Vs. 22 die Sitte des Zehnden vorauszusetzen, ganz nach der Manier dieses Schriftstellers.“ Auch der ältre Schriftsteller hat ganz dieselbe Manier, indem er K. 2, 3 die Sitte der Sabbathheiligung, K. 17 die Sitte der Beschneidung, K. 35, 14 die Sitte des Trankopfers und dergleichen levitische Sitten mehr in die Ur- und patriarchalische Zeit verlegt. — „Zugleich verstärkt in diesem Verse ein absoluter Infinitiv das Verbum“ — wie häufig auch in der Grundschrift geschieht, vgl. oben. — „Und endlich scheinen mir diese Verse K. 35, 9 ff. zu widerstreiten“. Gesetzt, es hätte mit diesem Widerspruche seine volle Richtigkeit, so hätten wir hier ganz denselben Fall wie bei K. 26, 46 vgl. mit K. 36 und wir könnten erwidern: Nöthigt dort der scheinbare Widerspruch nicht zur Annahme verschiedener Verfasser, so auch hier nicht. Dort war doch wirklich der angebliche Widerspruch wenigstens noch scheinbar. Hier ist er aber auch das nicht einmal. Der Vorwurf gilt wahrscheinlich K. 28, 18. 19 im Vergleich mit K. 35, 14. 15. Dort thut Jakob vor seinem Aufenthalt in Mesopotamien dasselbe (Aufrichtung eines Denkmales, Salbung desselben mit Oehl und Benennung des Ortes mit dem Namen Bethel), was K. 35 ihn auch nach der Rückkehr thun lässt. Dass das nothwendig ein Widerspruch sei, kann uns nicht einleuchten. Warum kann Jakob nicht nach mehr als zwanzig Jahren an demselben schon einmal geheiligten Orte eine Erscheinung Gottes erlebt haben, wie vor dieser Zeit? warum nicht auch das alte, wahrscheinlich schon verfal-

lene Denkmal erneuert oder ein neues in derselben Gegend aufgerichtet haben? warum nicht das neue ebenso mit Oehl begossen haben wie das erste? und warum nicht den Namen, den er damals der Gegend gab, erneuert haben? Liegt darin etwas Unmögliches? ja, unbefangen angesehen, auch nur etwas Unwahrscheinliches?

Tuch bemerkt S. 436 über diesen Abschnitt (28, 10—22): „Es ist Streit darüber, ob dies Stück jehovistisch oder elohistisch sei. Folgen wir indess dem ersten und nächsten Kennzeichen, dem Wechsel der Gottesnamen, so trennen sich Vs. 13—16, worin יהוה gebraucht wird, leicht vom Uebrigen, das man für elohistisch halten muss.“ Von diesen Versen sagt er weiter unten: „Keine passendre Stelle konnte der Ergänzer finden, die göttliche Offenbarung und Verheissung, die den Jakob völlig zum Nachfolger Abraham's weiht, einzuschieben, als bei der Angelophanie der Grundschrift.“ Wir eignen uns dies Zugeständniss zuvörderst zu Gunsten der Einheit an. Dagegen aber können wir die Entbehrlichkeit dieser Verse für den Context nicht zugeben. Vs. 13 schliesst sich so eng und so natürlich an Vs. 12 an, dass wir darin unmöglich ein neues Flick auf den alten Rock erkennen können. Beide Verse sind so aus einem Guss, dass es sicherlich keinem Kritiker eingefallen sein würde, sie von einander zu reissen, wenn nicht der Wechsel des Gottesnamens (der anderweitig leicht zu erklären ist) dazu genöthigt hätte. Das Traumbild gewinnt in Vs. 13 seine rechte Bedeutung, ohne Vs. 13 entbehrt es der vollen und rechten Klarheit und Planmässigkeit, die es im jetzigen Zusammenhange hat. Auch setzen die folgenden (wieder der Grundschrift zugewiesenen) Verse (Vs. 17 ff.) offenbar nicht eine blosse Angelophanie, sondern mehr eine eigentliche Theophanie voraus, und das יהוה in Vs. 21 zeugt, wie nichtig der Hauptgrund der Ausscheidung ist. Dass Tuch die Worte: וְהָיָה יְהוָֹה לִי לֵאלֹהִים als Interpolation des Ergänzers betrachten muss, tritt um so mehr als leidiger Nothbehelf hervor, je weniger sich ein Interesse des „Ergänzers,“ diese Worte einzuschieben, nachweisen lässt. —

Da Tuch das Uebertragen levitischer Bestimmungen in die Zeit der Patriarchen als Eigenthümlichkeit des Ergänzers geltend macht, so müsste die hier vorkommende Sitte des Zehnten entweder ihn bestimmen, jenes Merkmal aufzugeben, oder mit Stähelin die Abfassung durch den Ergänzer anzuerkennen.

Auch das spricht für die Einheit von Vs. 13—16 mit Vs. 17—22, dass die Bedingungen, die Jakob in seinem Gelübde stellte, Vs. 20. 21 sich ausdrücklich auf die Verheissungen, welche Jehovah ihm Vs. 15 gegeben hat, zrrückbeziehen. Tuch wird freilich nach gewohnter Weise sogleich mit der allzeit fertigen Behauptung bei der Hand sein: In Vs. 15 habe der Ergänzer die Grundschrift in Vs. 20. 21 im Voraus copirt!! — Wir werden also in Beziehung auf Vs. 13—16 auf Stähelin's Seite treten müssen, der richtig erkannt hat, dass Vs. 10—22 aus einem Gusse sind.

Dahingegen stehen wir auf Tuch's Seite, wenn er gegen Stähelin nachweist, dass die Hauptbestandtheile dieses Abschnittes mit K. 35, 1—7 in so naher Beziehung stehen, dass sie beide von ein und demselben Verfasser herrühren müssen. Tuch sagt: „Nicht allein, dass nichts wider die Grundschrift spricht, vielmehr der Zusammenhang und der Gottesname für dieselbe Zeugniss ablegen, begünstigt die Ableitung aus der ältern Originalschrift, sondern auch mit Nothwendigkeit fordern dies die Beziehungen in K. 31, 13. 35, 1—7., wo die Grundschrift des Steinmals und des Gelübdes Jakob's sowie der Erfüllung desselben mit Rücksicht auf unsre Stelle gedenkt, obgleich man auch hier *einen Widerspruch erkünstelt*, und diesen für die Verschiedenheit der Verfasser benutzt hat.“ Vgl. unten.

Demselben Verfasser, nämlich dem Ergänzer, gehört nach *Stähelin* auch

Kapp. 29 — 31

an. Zunächst behauptet er dies von *K. 29, 1—14.*, „denn es hat dieser Verfasser die Gewohnheit, bei Quellen Bekanntschaften entstehen zu lassen, K. 24; Exod. 2, 15 ff;“ — wahrscheinlich, weil diese Gewohnheit in den Sitten und Zuständen des nomadischen Lebens begründet war, und daher sich *mutatis mutandis* in der thatsächlichen Geschichte oder in der traditionellen Fixirung derselben öfter wiederholen musste. — Man weise uns nach, dass diese Anschauung von der Bedeutung der Brunnen der Grundschrift fehle und bringe uns Fakta aus der Grundschrift bei, wo man unter Voraussetzung der Abfassungseinheit dieselbe Gewohnheit erwarten müsste! — „Und

der Verfasser der ersten Legislation erwähnt den Nahor nur in der Genealogie 11, 26., sonst redeten K. 25, 20; 28, 5 nur von Betuel.“ Ein überaus futiles Argument! Er erwähnt ihn also doch einmal, warum sollte er es nicht auch zweimal oder mehrmal haben thun dürfen?

„Auch die Erzählung der Verheirathung Jakob's und der Geburt seiner Söhne gehört wahrscheinlich ihm (dem Ergänzer) an, denn die hier vorkommenden etymologischen Deutungen“ (*habeant sibi!*) „sind bei ihm sehr gewöhnlich, auch finden sich sonst in diesem Abschnitte Ausdrücke, die die zweite Legislation verrathen, so ist K. 30, 3 אבנה mit K. 16, 2. Exod. 1, 21 zu vergleichen.“ — Die beiden erstgenannten Stellen sind analog (nicht so die letzte); — dass aber allein an diesen beiden Stellen dieser Sitte und Anschauung erwähnt und also auch allein hier nur der sich darauf gründende Ausdruck gebraucht wird, hat seinen Grund darin, dass der Fall, wo eine Frau sich durch ihre Magd ein Surrogat für den Mangel eigner Kinder schaffen will, nur an diesen beiden Stellen vorkommt — „K. 30, 16 verstärkt ein *Infin. absol.* das Verbum“ (was schon hinlänglich besprochen ist) — „und die Redensart בוא אל אשה K. 29, 21. 30; 30, 3. 4 findet sich nur bei diesem Verfasser K. 16, 2. 4.“ Wir antworten zunächst mit der Gegenfrage: Warum findet sich dieser Ausdruck nicht auch sonst noch beim „Ergänzer?“ warum bloss in diesem Paar Stellen? Warum z. B. nicht in diesem selben Kapitel 30, 15. 16 (wo שכב vom Beischlafe steht)? Die richtige Beantwortung dieser Frage erledigt zugleich jene, warum er sich in der „Grundschrift“ gar nicht finde. Es kommt hier nämlich darauf an, ob die Redensart בוֹא אֶל־אִשָּׁה im Sprachgebrauch ganz dieselbe Geltung und dieselben Beziehungen habe, wie die übrigen vom Beischlaf gebrauchten Ausdrücke z. B. שכב, ידע u. d. m. Ziehen wir den Sprachgebrauch des ganzen A. T. zu Rathe, so finden wir, dass die fragliche Ausdrucksweise ausschliesslich gebraucht wird vom erstmaligen Beischlafe, durch welchen die Ehe (denn auch das Concubinat war ja immer eine Ehe) faktisch vollzogen wurde; sie entspricht also gewissermassen der deutschen Sprachweise: „Das Beilager halten *).“

*) Um sich von der Richtigkeit dieser Auffassung, die in unsern beiden Kapp. besonders klar hervortritt, noch weiter zu überzeugen,

Warum aber grade diese Seite der Sache an den citirten Stellen hervorgehoben wurde, ist aus dem Zusammenhang völlig klar. Es handelt sich also hier nicht um eine blosse sprachliche Angewöhnung, um einen Lieblingsausdruck, sondern der Ausdruck wird auch hier, wie billig, von der Sache, die er bezeichnen soll, getragen. Fehlt die *Sache* in der Grundschrift, so kann auch der *Ausdruck* nicht gefordert werden. — „*Endlich verstärkt* 29, 25 וזאת *das Fragewort* מה, *wie* 3, 13; 12, 18; 25, 32.“ Wir müssen gestehen, dass wir in den dem Ergänzer zugewiesenen Stücken des Pentateuchs vergebens diese Verbindung des Demonstrativs mit dem Frageworte gesucht haben, und in der That überrascht waren, sie *nicht* zu finden. Aber Beweiskraft können wir diesem vereinzelten Falle auch so nicht zugestehen. Denn die Beweisführung bewegt sich immer in dem alten Cirkel, wo eine Voraussetzung durch die andre bewiesen werden soll. Dass jene Partien, in welchen das מה־זאת vorkommt und aus welchen das Merkmal entnommen ist, *nicht* der Grundschrift angehören, halten wir eben für *nicht* erwiesen, wir haben vielmehr dargethan, dass der Zusammenhang und die Beziehungen des Inhaltes bei den meisten die Annahme ihrer Ursprünglichkeit gebietrisch fordern. Namentlich ist dies mit der unumstösslichsten Evidenz nicht nur von uns (vgl. unten), sondern auch von *Tuch* beim 42. Kap., wo diese Form auch vorkommt, erwiesen worden. Die fragliche Verbindung kommt vornehmlich in der Frage vor: מה־זאת עָשִׂיתָ (לָנוּ oder לִי) Gen. 3, 13; 12, 18; 26, 10; 42, 28; Exod. 14, 11; Num. 23, 11. Die Frage an sich kann und soll nicht als charakteristisch gelten, sondern nur das וזאת in ihr. Nun aber findet sich, so viel wir wissen, diese Frage in der Grundschrift nur ein einziges Mal Gen. 20, 9., freilich ohne

---

vgl. man folgende Stellen: Gen. 6, 4 (vgl. Vs. 2); 16, 2. 4; 19, 21. 23. 30; 30, 3. 4; 38, 2. 8; Deut. 22, 13; 25, 5; Ruth 4, 13; II Sam. 3, 7; 16, 21; 17, 25. — *Nur* Gen. 38, 18 und Ps. 51, 2 scheint zu dieser Auffassung weniger zu passen, weil hier nicht vom faktischen Eingehen einer *legitimen* Ehe die Rede ist. Indess kann dies den sonst hinlänglich constatirten Sprachgebrauch nicht umstossen, — zumal es sich in beiden Fällen vom *erstmaligen* Beischlafe, durch den auch in diesen beiden Fällen eine bleibende Ehe eingeleitet wurde, handelt. *Man weise uns eine einzige Stelle nach*, wo בוא אל אשה, gleich ידע, שכב u. a., *vom Beischlafe im Allgemeinen, und namentlich von einem spätern, zweit- oder mehrmaligen Beischlafe gebraucht ist!*

זאת; aber auch beim Ergänzer steht dieselbe Frage ohne זאת Gen 4, 10; 31, 26; Num. 23, 11. — „Endlich ist der Styl ohne Wiederholungen.“ Es ist aber nicht ausser Acht zu lassen, dass hier die Thatsachen so rasch einander drängen, dass dadurch auch nothwendig die Darstellung des Autors vorwärts gedrängt wird und den Charakter der Eilfertigkeit erlangen muss. Uebrigens, wenn man Wiederholungen sucht, wird man sie auch hier finden; — man bemerke nur, wie der Verfasser nicht ermüdet, die zahlreichen Schwangerschaften und Geburten immer von Neuem und immer in derselben Weise zu berichten, so dass man diesem Kap. in seiner Art ebenso Wiederholungen vorwerfen kann, wie K. 5 und K. 11, 11 ff. in ihrer Art.

Auch ist dies Kapitel ein neuer Beweis von der Nichtigkeit der Behauptung, dass der Ergänzer im Gegensatz zur Grundschrift die Bestimmungen der levitischen Gesetzgebung schon in der patriarchalischen Zeit vorhanden und verpflichtend sich denke. Denn die Angabe, dass Jakob zwei Schwestern geheirathet habe, bekundet gewiss ebensowenig diese Tendenz des Ergänzers, als die Angabe, dass Abraham seine Halbschwester geheirathet habe, bei der Grundschrift diesen Verdacht aufkommen lässt.

Auch *K. 30, 15—43* schreibt Stähelin dem „Ergänzer“ zu; kann aber keinen andern Grund dafür beibringen als den engen Zusammenhang mit K. 31, 1., den wir natürlich unbestritten lassen.

Dagegen soll *K. 31, 1—16* mehrere charakteristische Kennzeichen der zweiten Legislation an sich tragen. „Vs. 11 redet von einem Maleach-Elohim, der nachher in Gott übergeht,“ — grade wie K. 21, 17. „Vs. 13 geht auf 28, 18 ff,“ — was unmöglich geleugnet werden kann. — „Vs. 3 erinnert an K. 12, 1.“ Auch das geben wir zu. — „Ferner treffen wir Vs. 9. 16 das Verbum נצל in der Bedeutung „entreissen, wegnehmen,“ wie Exod. 3, 22; 12, 36.“ Sollte diesem Argument irgend beweisende Kraft zukommen, so müsste der Nerv desselben der sein, dass die Grundschrift das genannte Verbum immer in der Bedeutung „erretten,“ der Ergänzer aber immer in der Bedeutung „entreissen, wegnehmen“ gebrauche. Dagegen wäre aber zuvörderst zu bemerken, dass diese beiden Bedeutungen im Grunde vollkommen identisch sind, oder vielmehr die eine aus der andern her-

vorgegangen ist. So kann man z. B. Gen. 37, 21. 27 ebensogut übersetzen: „ihren Händen entreissen,“ als: „aus ihren Händen erretten,“ ohne dass der Sinn dadurch im Mindesten beeinträchtigt würde, und so an mehrern andern Stellen der „Grundschrift.“ Ferner ist auch nicht zu übersehen, dass ebenfalls dem „Ergänzer“ der Gebrauch des Wortes in der abgeleiteten Bedeutung „erretten“ ebenso geläufig ist, wie der „Grundschrift,“ z. B. Gen. 32, 12; Exod. 3, 8; 2, 19; 5, 23; 18, 4. 8. 10 etc., wo die Grundbedeutung „entreissen“ noch weit weniger passend erscheint, als in den meisten Stellen der „Grundschrift.“ — „Auch scheint mir Vs. 7 והחליף vgl. mit ותחלף Vs. 41 *) das Präteritum mit וְ an der Stelle des Futurs mit וַ zu setzen,“ — eine Wahrnehmung, die er in der ersten Legislation nie gemacht habe, denn K. 21, 25 sei והוכיח durch „und es begann Abraham“ zu übersetzen. Die Nothwendigkeit, dass so übersetzt werden müsse, sehen wir nicht ein; überhaupt ist das ganze Argument sehr schwebender Natur.

„*K. 31, 17—44* scheinen sich mehr an die zu Grunde liegende Erzählung anzuschliessen, da in diesem Abschnitte Laban immer der Aramäer heisst wie K. 25, 20; 28, 5.“ — Immer?!! vgl. Vs. 19. 22. 25 (zweimal) 26. 31. 33. 34. 36. 43., wo immer Laban allein ohne Apposition steht, während nur in zwei Versen (20. 24) Laban als Aramäer bezeichnet wird. — „Dass die Art, wie sich Gott dem Laban im Traume kund thut, Vs. 24 ganz mit 20, 3 harmonire,“ geben wir ohne Bedenken zu; — aber auch der „Ergänzer“ kennt ja Offenbarungen Gottes vermittelst des Traumes Gen. 28, 12; 31, 11; 26, 24. Wenn aber diese Fälle weniger Aehnlichkeit mit 20, 3 bieten sollten als 31, 24., so ist das in der nähern Verwandtschaft der thatsächlichen Geschichte begründet. Dass „Vs. 18 Mesopotamien Fadan Aram heisst,“ hat ebenso wenig Gewicht. Vgl. zu K. 28, 1—9.

Als positives Zeugniss für die ursprüngliche Einheit dieses Abschnittes mit dem Vorigen bürgt der enge Zusammenhang im Einzelnen und Ganzen. Dieser setzt noth-

---

*) Warum sieht denn unser geehrter Kritiker im Gebrauche des seltenen Wortes חלף, — wie in andern Fällen mit demselben Rechte oder Unrechte so häufig — nicht vielmehr ein Kennzeichen, dass beide Verse von einem Verfasser herstammen müssen?

wendig einen Bericht über die zwanzig Dienstjahre (Vs. 41) Jakob's bei Laban und über die Entstehung der Zwistigkeiten zwischen Beiden voraus. In Vs. 17 sind die Weiber und Kinder Jakob's als bekannt vorausgesetzt; Vs. 18 ist ohne Weitres von dem Vieh, das er in Mesopotamien erworben, die Rede; Vs. 20 ist die Flucht Jakob's berichtet, ohne dass dieselbe durch irgend etwas motivirt wäre. Wozu hatte er denn nöthig, sich heimlich, bei Nacht und Nebel, zu entfernen? So ist auch die Phrase in Vs. 41: „Du hast zehn Mal meinen Lohn verändert" wörtlich dieselbe wie Vs. 7. Und wie beispiellos abrupt wäre, wenn Vs. 45 ff. dem Ergänzer angehören, die Grundschrift, deren Charakter doch sonst eine breite, weitläufige und widerholungssüchtige Darstellung sein soll! Vs. 44 schlösse dann die Erzählung mit den Worten Laban's: „So komm nun und lass uns einen Bund machen, ich und du, der ein Zeugniss sei zwischen dir und mir!" Schliesst wohl je die Genesis, oder meinetwegen auch die Grundschrift, so abrupt eine Erzählung? Wir glauben, jeder Unbefangene wird uns zugeben müssen, dass auf diesen Vers nothwendig noch ein Bericht folgen müsse, dass und wie der Bund geschlossen worden sei. Nein! unmöglich kann die Genesis, kann die Grundschrift so eine Geschichte schliessen! So abrupt würde nicht einmal ein moderner, noch so sehr nach Prägnanz der Darstellung strebender, alle Wiederholungen noch so sehr vermeidender Schriftsteller eine Geschichte schliessen können, — wie viel weniger die Genesis! Der Leser will wenigstens doch — und das von Rechtswegen — wissen, ob Jakob das Anerbieten angenommen oder von sich gewiesen habe.

K. 31, 45 — 32, 3 soll wieder der zweiten Legislation angehören. „Ich finde diesen Verfasser in der etymologischen Deutung Vs. 47 und in der Erzählung des Bundesmahles Vs. 46, womit 26, 50 (30) zu vergleichen ist." Die „Grundschrift" erwähnt allerdings K. 21, 32., wo sie eine Bundschliessung berichtet, nichts von einem Bundesmahle. Würde dies durch mehrere Beispiele belegt werden können und durch anderweitige gewichtige Gründe gestützt und verstärkt sein, so würden wir darin allerdings eine charakteristische Eigenheit erkennen können.

Zum Schluss noch eine Bemerkung. Stähelin charaktrisirt den Ergänzer so, als wenn er mit Absicht dar-

auf ausginge, die Patriarchen mehr zu verherrlichen, als die Grundschrift. Sollte man ihm (dem Ergänzer) so wenig sittliches Bewusstsein zutrauen dürfen, dass er durch die Erzählung der hinterlistigen und betrügerischen Ränke Jakob's gegen seinen Bruder, seinen Vater und seinen Schwiegervater geglaubt habe, den Stammvater zu verherrlichen? Er will Gottes Gnade verherrlichen, der unverdient den Jakob segnet — und so auch die Grundschrift — aber nicht den Jakob in seinen Ränken und Kniffen.

Zu ganz andern Resultaten ist *Tuch* über die Kapp. 29—31 gelangt. Er meint: „die spärlichen von Stähelin S. 62 ff. seiner frühern Schrift über die Genesis zusammengesuchten sprachlichen und sachlichen Berührungen“ könnten durchaus nicht hinreichen, um K. 29—30 dem ergänzenden Jehovisten zu vindiciren. „Mit der Verheirathung Jakob's und der Geburt seiner Söhne beginnt die wichtigste Epoche für die israelitische Specialgeschichte, indem hier der Ursprung der Stammeintheilung nachgewiesen wird, welche bis in die spätesten Zeiten hinab Norm blieb. Konnte dies (in der Grundschrift) wohl fehlen?“ Dies und die vielen Beziehungen, welche „das zweifelsohne der Grundschrift gehörige“ K. 31 auf die vorangehenden Kapitel darbietet, nöthigen ihn, K. 29 und mit Sicherheit wenigstens noch K. 30, 1—13. 17—24 der Grundschrift beizulegen *).

Eine grosse Schwierigkeit für die Vertheilung bietet aber der jehovistische Abschnitt *K. 29, 31—35* dar. Ueber diese Verse lässt Tuch sich also aus: „Lassen wir uns durch das יהוה in K. 29, 31—35 allein bestimmen, das ganze Kapitel dem Ergänzer zuzuschreiben, so müssen wir die Ungereimtheit zulassen, dass die Grundschrift, welche Jakob nach Mesopotamien in der bekannten Absicht reisen lässt Kap. 28, nichts von der Verheirathung selbst und der Geburt der vier ältesten Söhne enthalten

*) Wenn aber diese Abschnitte mit ihren fast in jedem Verse wiederkehrenden Etymologien „zweifelsohne“ der Grundschrift angehören, wie war es dem Verfasser möglich, S. LXXI ganz keck und unbefangen in den Tag hineinzubehaupten, dass im Gegensatz zur Grundschrift „dem Geschmacke des Ergänzers das etymologische Spiel des Orients besonders zusage?“ Wir gestehen, das nicht begreifen zu können.

haben würde, während sie, in K. 30 sehr deutlich sich durch אלהים kenntlich machend, Rahel und Lea als bekannte Personen voraussetzt und die Geburt der übrigen Söhne erzählt.“ Alles sehr richtig, — aber was wird dann nun eigentlich aus dem Abschnitt K. 29, 31—35 und seinem יהוה? Eine bestimmte Antwort giebt Tuch nicht. — Gehören diese Verse der Grundschrift an, woher dann der mehrmals wiederkehrende Jehovahname? Oder hat etwa der Ergänzer wie bei 17, 1 das אלהים getilgt und dafür jedesmal יהוה gesetzt? Aber warum denn grade hier, und hier so consequent? Oder gehören diese Verse vielleicht ganz und gar dem Ergänzer an, dann müssen wir immer wieder die „Ungereimtheit“ zulassen, dass die Grundschrift nichts von der Geburt der vier ältesten Söhne enthalten haben würde, während sie in K. 30 die Geburt der sieben spätern Söhne erzählt. Wir sehen platterdings keinen Ausweg.

Tuch sagt *): „Diese Verse gehören aber zu den wenigen Stellen der Genesis, in denen sich nicht mehr mit Bestimmtheit über den Zusatz und dessen Gründe, die sogar sehr zufällige sein können, entscheiden lässt.“ *Sapienti sat!*

„Verdächtig ist ferner,“ fährt Tuch fort, „*K. 30, 14—16,* die Episode von den Dudaim, welche neben einem andern Zwecke, besonders auf Erklärung des Namens יששכר geht, und hier verbindungslos steht, da in der fortlaufenden Erzählung nicht, wie man erwarten sollte, auf dies Faktum, sondern auf das entferntere Vs. 9 zurückgewiesen wird. Ohne irgend etwas zu vermissen, kann man diese Verse übergehen.“ — Irrig ist es aber, dass man in Vs. 18 eine Beziehung auf die Dudaim erwarten müsse, oder auch nur dürfe. Lea hat ja eben die Dudaim der Rahel abgetreten, sie kann also ihre neue Schwangerschaft nicht den Dudaim verdanken, die sie nicht mehr besass, sondern nur Gott unmittelbar; Gott, meint sie, habe sie belohnt, doch wohl nicht für den Verkauf der Dudaim, denn das Motiv dazu war nichts weniger als schwesterliche Liebe und Selbstverleugnung, und eben so wenig Gottvertrauen. Sieht sie einmal die neue Schwangerschaft als eine Belohnung von Seiten Gottes an, so bleibt nichts Andres übrig, als die Beziehung auf die selbstverleugnende Handlung in Vs. 9.

---

*) L. c. S. 441.

Uebrigens ist es ein wirklich unbegreiflich-ungerechter Vorwurf, den Tuch dem Verfasser dieser Verse macht, wenn er behauptet, derselbe lasse die Fruchtbarkeit der Weiber Jakob's nicht wie die „Grundschrift“ durch die Allmacht Gottes, sondern durch die Zauberkraft der Dudaim bedingt sein! Ergiebt sich nicht grade das Gegentheil davon auf das Unzweideutigste aus dem Zusammenhange? Lea, welche die Dudaim und mit ihnen die vermeintliche Zauberkraft abgegeben hat, wird schwanger und Rahel, die die Dudaim erlangt und besitzt, bleibt noch unfruchtbar.

„Entschiedener (fährt Tuch fort) tritt der Ergänzer *K. 30, 24—43* hervor, wo er zunächst von לֵאמֹר an, ganz wie 5, 29 eine von Vs. 23 abweichende Etymologie des Namens Joseph nachbringt.“ Aber diese doppelte Etymologie kann auch sehr wohl von ein und demselben Verfasser abgeleitet werden. Das etymologische Spiel des Orients gefällt sich gerade darin, da wo es angeht, dem Namen mehrfache Beziehungen abzugewinnen. Und grade bei Rahel's erster Geburt, nach so langer Unfruchtbarkeit, war eine solche Häufung der etymologischen Beziehungen überaus passend. Zwei Gefühle waren in ihr mächtig: einmal die Befriedigung, nach so langem vergeblichem Harren endlich von der Schmach der Unfruchtbarkeit befreit zu sein, und dann die Hoffnung und der Wunsch, dass die erste Geburt nicht die letzte sein möge, — was war natürlicher, als dass sie für beide ihr gleich wichtige Gefühle dem Namen des Kindes eine Beziehung abzugewinnen sucht?

Aber noch andre gewichtigere Differenzen dieses Abschnittes und des folgenden hat Tuch entdeckt: „Was hier der Ergänzer ausführlicher erzählt, berührt die Grundschrift nicht ohne einige Abweichungen K. 31, 7 ff., so dass der innre Zusammenhang vollkommen deutlich ist, wenn man damit Vs. 38. 41 und K. 29, 20. 30 vergleicht. Dies vorzubereiten, schiebt der Ergänzer die vorliegende Erzählung ein, und es ist dabei um so stärker die Differenz in der Auffassung hervorzuheben, dass, wo die Grundschrift einzig das Werk der göttlichen Gnade erkennt vgl. K. 31, 7., der Ergänzer das Ganze auf Jakob's (des Listigen) menschliche Schlauheit reducirt.“

Die Sache verhält sich aber ganz anders. Im Gegentheil, — scheiden wir K. 30, 24—43 aus, so treten die

übrig gebliebenen Berichte der Grundschrift in einen unversöhnten Zwiespalt. Bis zu Vs. 24 weiss man nicht anders, als dass Jakob dem Laban 14 Jahre um seine Weiber dient, und dann ist plötzlich in K. 31 ganz unvermittelt von einem Lohn die Rede, um den Jakob dient Vs. 7 ff.; es ist auf einmal, ohne dass man weiss, wie und woher, nicht nur von 14, sondern auch von 20 Dienstjahren die Rede Vs. 38. 41. Sollte die Grundschrift so stümperhaft berichtet haben, dass es erst eines Ergänzers bedurft hätte, um Sinn und Verstand, Zusammenhang und Bedeutung in ihre Berichte hineinzubringen? — K. 31, das steht fest, ist völlig unverständlich ohne K. 30, 24—43.

Wenn Tuch aber behauptet, die beiderlei Bestandtheile ständen mit einander in Widerspruch, indem der eine Jakob's Reichthum einzig auf den göttlichen Segen, der andre aber allein auf Jakob's Schlauheit reducire, so zeigt sich bei genauerer Betrachtung bald, dass von einem Widerspruch hier nicht die Rede sein könne. Das Verhältniss zwischen Grund- und Ergänzungsschrift ist hier merkwürdigerweise grade das umgekehrte; beide haben ihre Rollen gewechselt: nicht der Ergänzer, sondern die Grundschrift ergänzt und erweitert. Jener berichtet Jakob's schlaue Kunststückchen und das Gelingen derselben, diese ergänzt den voranstehenden Bericht, indem sie uns belehrt, dass ausser Jakob's List noch ein Andres mit im Spiele war, nämlich Gottes Hand, die Jakob segnen und zugleich *eo ipso* Laban strafen will.

Ueber *Kap. 31* bemerkt Tuch: „Die ganze Erzählung Vs. 4—48. 50—54 ist die zusammenhängende Darstellung der Grundschrift, zu welcher der Ergänzer Vs. 49 eine etymologische Zugabe und Vs. 1—3 eine über- und einleitende Bemerkung gab.“ Also auch hier haben wir wieder einen bedeutenden Dissensus *intra Jliacos muros* der Kritik (denn nach Stähelin gehört Vs. 1—16. 45—54 der zweiten Legislation an). — Der Grund, warum Vs. 1—3. 49 ausgeschieden worden sind, ist kein andrer, als das vorkommende יהוה. Vs. 1—3 steht aber mit Vs. 4 in so engem Zusammenhange, dass man ohne die Voraussetzung, die Grundschrift könne nicht den Gottesnamen יהוה gebraucht haben, — nie auch nur von ferne auf eine Verschiedenheit der Abfassung hätte verfallen können. Bei Vs. 49 kommt dem Kritiker wenigstens das zu Statten, dass dieser Vers auch ohne allen Schaden des Zusammen-

hangs hätte wegbleiben können. Daraus kann aber nicht geschlossen werden, dass der Vers nicht ursprünglich sein könne. Stähelin hat sich dadurch nicht bestimmen lassen, einen andern Verfasser dafür in Anspruch zu nehmen. Ein Zusatz ist der Vers allerdings, aber dass er ein spätrer Zusatz von der Hand eines Interpolators sei, kann durch Nichts erwiesen werden. Hafteten einmal beide Namen an dem Orte, so konnte auch der ursprüngliche Berichterstatter beide Namen von diesem Vorfall ableiten.

Wir wenden uns zu

Kapp. 32. 33.

K. 32, 4—33, 16 weist *Stähelin* ebenfalls der zweiten Legislation an. „Dazu,“ sagt er, „veranlasst mich 23, 13 (wahrscheinlich ein Druck- oder Schreibfehler statt 32, 13) vergl. mit 13, 16; 15, 5; 18, 14 (soll wahrscheinlich 28, 14 heissen) und Vs. 25—33 (wahrscheinlich in K. 32); denn wir finden hier eine sinnliche Gotteserscheinung wie K. 18. Exod. 19 und 32.“ Sinnliche Gotteserscheinungen bietet aber auch die Grundschrift dar, z. B. K. 17, wo Vs. 1 von Gott gesagt ist וַיֵּרָא, was doch offenbar eine sinnliche Erscheinung bezeichnet; zudem wird 17, 22 berichtet: „und Elohim fuhr auf von Abraham“ — ist das nicht eine sinnliche Gotteserscheinung? Eben so K. 35, 9. 13; Exod. 6, 3. — „Und K. 32 den Glauben, wer Gott schaue, müsse sterben, wie 16, 3; Exod. 23; sogar die Redeweise פנים אל פנים wie Exod. 33, 11., und Vs. 31 findet etymologische Deutung statt.“ Wie dürftig und nichtig sind doch diese so mühsam zusammengesuchten Merkmale gegen die Macht des Zusammenhanges gehalten!

„Aber die letzten Verse von *K. 33, (17—20)* gehören dem Verfasser der ersten Legislation, denn sie sollen nicht nur das Folgende einleiten, sondern es findet sich in ihnen auch Fadan Aram“ — dass diese Verse das Folgende einleiten sollen, finden wir ganz in der Ordnung; dass in denselben Paddan Aram vorkommt, verschlägt uns nichts (vgl. oben); — dagegen machen wir auf Vs. 20 aufmerksam, wo die Grundschrift, die Manier des Ergänzers copirend, einen Altar von dem Patriarchen

bauen lässt — doch wohl zum Opfern, was auch den „Ergänzer charakterisirt.“

Tuch *) ist auch in Beziehung auf die vorliegenden beiden Kapp. wieder ganz andrer Meinung. Sie gehören nach ihm mit Ausnahme von anderthalb Versen — 32, 10 (zur Hälfte) und 13 — der „Grundschrift“ ganz und gar an. Vs. 10 aber soll יהוה störend dazwischen treten und in den Worten von יהוה an bis zum Ende des Verses eine Rückbeziehung auf K. 31, 3., wie in Vs. 13 eine solche auf K. 28, 14 vgl. mit 22, 17., sich kund geben, ausserdem aber noch das Gebet Jakob's (Vs. 10. 13) an Kraft und innerer Haltung nur gewinnen, wenn man es von jenen Zuthaten befreie und in seiner ursprünglichen Gestalt lese. Wir erwidern, dass für Tuch das יהוה „störend“ dazwischen tritt, lässt sich begreifen, denn es droht, seine ganze Hypothese über den Haufen zu werfen. Ebenso begreiflich ist, dass die Rückbeziehungen ihm „störend“ in den Weg treten. Uns stört keins von Beiden. Tuch weise nach, dass Beides sich durch Ungehörigkeit, Zusammenhangslosigkeit u. dgl. als Interpolation verrathe. Dass das Gebet Jakob's durch Ausscheidung von 1½ Versen an Kraft und innrer Haltung gewinne, ist vollends eine bodenlose Behauptung; das Gegentheil ist völlig klar und einleuchtend. Durch Weglassung der bezeichneten Worte in Vs. 10 („Jehovah! der du zu mir gesagt hast: Zeuch wieder in dein Land und zu deiner Freundschaft, ich will dir wohlthun“) verliert das Gebet seine beste Stütze und seine Basis; grade in dieser Verheissung, auf welche Jakob hier provocirt, auf welche er sein Gebet gründet, hat das Gebet seine Kraft und Zuversicht, sowie seine innre Haltung.

„Eine Schwierigkeit bleibt noch,“ fährt Tuch fort, „die für den ersten Blick vielmehr das Entgegengesetzte des hier Behaupteten zu beweisen scheint. Es liegt nach gegenwärtigem Zusammenhange des Buches nahe, die Furcht vor Esau (Vs. 12) von dem Betruge um den Erstgeburtssegen abzuleiten, den der Ergänzer K. 27 erzählt“ (besonders, wenn man an die Jakob's Flucht motivirende Drohung Esau's in Vs. 41 ff. denkt). „Aber wo steht in der

---

*) Comment. S. 462.

Erzählung selbst ein Wort, welches auf frühere Feindschaft zu schliessen berechtigte? Nach der Darstellung selbst (??), wie sie vorliegt, fürchtet Jakob nur seinen heranrückenden Bruder als raublustigen Beduinen, für den sein Heerdenreichthum willkommne Beute sein musste." Aber, entgegnen wir, wo steht in der Erzählung selbst ein Wort, welches berechtigt, dies als Grund der Furcht Jakob's anzunehmen? Und woher weiss denn der Leser, dass er sich Esau als raublustigen Beduinen zu denken habe? Wo hat die „Grundschrift" dies vorbereitet oder angedeutet? Die einzige Andeutung findet sich K. 27, 40 („deines Schwertes wirst du dich nähren"), aber dieser Vers gehört ja wiederum dem Ergänzer an, und so hätten wir dennoch eine Beziehung der Grundschrift auf Data, die bloss der Ergänzer erzählt. Denn 32, 6 („Er zieht dir entgegen mit 400 Mann") giebt doch noch kein Recht, in Esau einen raublustigen Beduinen zu sehen. Und wie würde wohl, wenn Jakob in Esau nur den raublustigen Beduinen, nicht den erzürnten, rachedrohenden Bruder zu fürchten gehabt hätte, die Botschaft Jakob's an Esau 32, 1 ff. zu rechtfertigen sein?

Aber gesetzt auch, Esau sei schon dem Leser als raublustiger Beduine bekannt, so würde doch die Furcht Jakob's eine bestimmte Feindschaft zwischen beiden voraussetzen, denn es liegt wohl in der Sitte raublustiger Beduinen, durch die Beraubung fremder oder befeindeter Stämme sich zu bereichern, keineswegs aber, so nahe verwandte und befreundete Stämme, ohne alle vorangegangene Entzweiung, ohne allen Grund zu befehden und zu berauben. Wäre gar nichts zwischen Jakob und Esau vorgefallen gewesen, das dem Jakob das Gewissen schlagen machte, er hätte aus dem Heranrücken Esau's mit 400 Mann an sich noch nicht den raublustigen Beduinen, der ausgegangen sei, um den leiblichen Bruder zu berauben, herauslesen können.

Warum zog denn Esau dem Jakob mit 400 Mann entgegen? Es sind folgende Antworten darauf möglich. Entweder, weil er, als die Botschaft Jakob's ihn traf, grade zufällig diese Schaar bei sich hatte, oder um Jakob zu berauben, oder um sich an ihm zu rächen, oder endlich um ihn nur zu ängstigen. Der Erfolg schliesst die beiden mittlern aus der Absicht Esau's aus, und das Bewusstsein Jakob's, mit seinem Bruder in gar keiner feindlichen Bezie-

hung zu stehen, würde sie auch in Jakob's Auslegung ausgeschlossen haben. An die letztgenannte Auslegung hätte er auch ohne vorangegangene Entzweiung nicht denken können. So wäre für ihn nur die erste übrig geblieben, und die hätte ihm nimmermehr solche Furcht (wie in Vs. 7) einjagen können.

„Mit Zuverlässigkeit," fährt *Stähelin* fort, „sind die unter sich eng verbundenen

Kapp. 34. 35

ebenfalls dem ersten Gesetzescyclus zuzuweisen." Die dafür ebenso an Zahl als an Gewicht ärmlichen Merkmale sind folgende: „K. 34 redet von der Beschneidung wie K. 17, auch findet sich Vs. 23 קנין wie Lev. 22, 11; Gen. 31, 18; 36, 6., ferner Vs. 2 נשיא" (vgl. zu K. 17). „Auch erinnert die Volksversammlung am Thore an K. 23." Ein sehr schwaches und nichtiges Argument, wenn auch wirklich der Ergänzer dieser Sitte nie erwähnt hätte. Aber auch er kennt die Thorplätze als die Versammlungsplätze der Stadtbewohner, z. B. K. 19, 1. — „K. 35 treffen wir dieselben Verheissungen wie K. 17." Auffallend kann auch hier nur das Fehlen der höhern und geistigern Beziehungen des Segens sein. Wie dort knüpfen sich aber auch hier die näher liegenden und concretern Beziehungen an. — „Auch Fadan Aram Vs. 9; sodann harmonirt die Art, wie Vs. 29 das Begräbniss Isaak's erzählt wird, mit 25, 18 (8) und den dort angeführten Stellen." — Auch wir verweisen auf das bei K. 25 Gesagte.

Schliesslich bemerkt Stähelin noch: „Die Art, wie Vs. 22 ff. von Jakob's Söhnen spricht, scheint mir darauf zu deuten, dass K. 29—31 der zweiten Legislation angehöre, denn, wie 6, 10 vgl. mit 5, 32 zeigt und Exod. 1, 1 vgl. mit Gen. 46, 8., rekapitulirt die erste nur dann, wenn etwas Neues angeknüpft werden soll, was hier nicht geschieht." — Wir halten es mit Tuch für unmöglich, dass die Grundschrift von der Geburt der zwölf eigentlichsten Stammväter des Volkes gar nichts berichtet haben sollte; wir halten es für unmöglich, dass sie zwei Söhne Jakob's und eine Tochter namentlich und selbstständig in der Geschichte auftreten lassen sollte (K. 34), ohne ihrer

vorher mit einem Worte auch nur erwähnt zu haben; wir finden es dagegen völlig angemessen, dass sie zum Schlusse dieses Sefer Toledot noch einmal den Hauptinhalt desselben (und das ist gewiss die Darstellung der 12 Stammväter des Volkes), der in demselben so zerstreut vorlag, kürzlich rekapitulirt und concentrirt. Dazu fand sie noch eine besondre Veranlassung in der unmittelbar vorhergehenden Geschichte der Geburt Benjamin's, des letzten derselben.

Dagegen ist nun aber dieser der Grundschrift zugewiesene Abschnitt, namentlich K. 35, so überaus reich an Beziehungen auf die vorangegangenen (von Stähelin) dem Ergänzer zugewiesenen Abschnitte, dass an dem Felsen dieser Thatsache die Seifenblasen seiner mühsam aufgesuchten und angeblichen sprachlichen Eigenheiten zerplatzen müssen. In der That, wenn auch Alles Andre unangefochten bliebe, so würden allein die Beziehungen des 35. Kap. auf die sogenannte Ergänzungsschrift hinreichen, Stähelin's Resultate gänzlich über den Haufen zu werfen. Denn diese Beziehungen nöthigen absolut, auch den grössten Theil von K. 28—33 der Grundschrift zuzuweisen, und mit diesen Waffen in der Hand ist es dann ein Leichtes nach Weise Stähelin'scher Kriegführung, ein Stück des Ergänzers nach dem andern ohne alle Mühe wieder für die Grundschrift zu erobern.

Ueber den Zusammenhang und die Beziehungen des *K. 34* mit dem Vorangehenden lassen wir Tuch's gelungene Exposition *), so weit sie gegen Stähelin noch vollkräftige Geltung hat, Zeugniss ablegen **): „Eng hängt diese Erzählung mit dem Vorhergehenden zusammen. Denn kaum ist die Gefahr, in welche Jakob durch Esau's Nähe geräth, überwunden und der Patriarch im verheissenen Lande etwas vorgerückt, als sich seinem friedlichen Weiterrücken eine neue Schwierigkeit entgegenstellt, die zugleich der Ehre seines Stammes einen Makel anheftet. So bildet der Inhalt dieser Erzählung nur die Fortsetzung des oben angegebenen Thema's und Jakob selbst fürchtet Vs. 30 wie K. 32 und 33 für sein Leben und seine Habe. Doch nicht

---

*) Comment. S. 472 ff.

**) Die Beziehungen dieses Abschnittes zu den von beiden Kritikern der Grundschrift zugewiesenen Partien übergeben wir, weil sie nicht Gegenstand der Kontroverse sind.

allein die Gleichheit der Tendenz ordnet diese Erzählung in die Reihe der vorhergehenden ein, sondern enger noch die Weise ihrer Darstellung. Denn deutet nicht schon 30, 21 die kurze Erwähnung der Geburt der Dina darauf hin, dass der Verfasser später noch einmal auf sie zurückkommen werde? vgl. 29, 24. 29 mit 30, 3 ff. Wo nichts auf sie ankommt, zählt er sie gar nicht mit, wie K. 32, 23., und hätte sich nicht ein specielles Interesse angeschlossen, würde auch ihre Geburt nicht berührt sein (vgl. 37, 35; 46, 7), — ebenso wie K. 22, 23 Rebekka's Geburt nur des Folgenden wegen K. 25, 20 in der Genealogie ihre Stelle fand ... Der fortschreitende Hauptgedanke, wie die innre Bindung mit Entfernterm und dem unmittelbar Vorhergehenden, zwingt, einen engen Zusammenhang anzunehmen etc.“ *).

Wir wenden uns zu *K. 35.* Stähelin scheint der Meinung zu sein, dass seine kritischen Resultate durch die entgegenstehenden Data in diesem Kapitel nicht bedroht seien — eine wirklich grossartige Illusion! — denn er bemerkt ganz unbefangen: „Indessen scheint der Verfasser der zweiten Legislation Einiges eingeschoben zu haben, denn Vs. 1. 7 finden sich Anspielungen auf den Hass der beiden Brüder, von dem die erste Gesetzgebung nichts weiss, nehmen wir aber diese weg“ *(car tel est mon bon plaisir!)* — „so setzt nichts mehr (?!!) eine frühere Erzählung voraus.“ Damit im Wesentlichen einverstanden, sagt auch Tuch **): „Diese klare Rückbeziehung auf den Ergänzer, welche bei der Grundschrift unmöglich ist“ — (Diese Art der Kritik normirt nämlich immer die Wirklichkeit nach der abstrakten Möglichkeit, statt dass die Wirklichkeit sonst immer eben Zeugniss für die Möglichkeit abgiebt) — „fordert in diesen Worten, so sehr sich auch Ranke S. 227 dagegen sträubt, einen Zusatz des Ergän-

*) Man merke übrigens, wie zuversichtlich Tuch hier Thatsachen für die Einheit geltend macht (weil sie grade zu seinen Voraussetzungen und Resultaten passen) — die er in anderem Falle *(exempla docent)* ebenso zuversichtlich als Bestätigung und Siegel der Ansicht ansehen würde, dass sie von einem spätern, sich absichtlich nach Sprache, Ausdruck etc. anschliessenden und den Zusammenhang der verschiedenartigen Bestandtheile künstlich und wohlüberlegt darstellenden Ergänzer herrühren. *Instar omnium* vgl. Tuch's Argumentation bei K. 19, 29 Comment. S. 363. 358 u. ö.

**) Comment. S. 479 ff.

zers zu erkennen, und ein solcher lag um so näher, da Vs. 3 בְּיוֹם צָרָתִי „am Tage meiner Noth," d. h. (?!!) „wo ich allein auf dem Felde allen Gefahren ausgesetzt war," leicht eine Beziehung auf die Flucht vor Esau zuliess." Diese Argumentation ruht allein auf Voraussetzungen, mit denen sie steht und fällt. Ganz auf dieselbe Weise und mit demselben Rechte könnten wir sagen: diese klare Rückbeziehung auf den Ergänzer, welche bei der Grundschrift unmöglich wäre, fordert, so sehr sich auch Tuch dagegen sträubt, die Anerkennung, dass es mit der ganzen Ergänzungshypothese nichts ist. Das wäre Voraussetzung gegen Voraussetzung, und jeder von beiden Theilen bliebe auf seinem Standpunkte.

Prüfen wir deshalb die Behauptung einer Interpolation vom gegnerischen Standpunkte aus. Wäre es, wie Tuch behauptet, richtig, dass die Worte ביום צרתי Vs. 3 den „Ergänzer an die Flucht Jakob's vor Esau erinnerten und ihn zu dem Einschiebsel in Vs. 1. 7: בְּבָרְחֲךָ מִפְּנֵי עֵשָׂו אָחִיךָ veranlassten, so würden wir dies Einschiebsel, aber in Vs. 3, als Apposition zu dem ביום צרתי erwarten müssen. Ist es aber aus diesem Grunde höchst unwahrscheinlich, dass in dem ביום צרתי die Veranlassung zu der angeblichen Interpolation lag, — so ist es, da ein andres Interesse oder eine andre Veranlassung dazu durchaus nicht aufzutreiben ist, unerklärlich, warum der „Ergänzer" grade in Vs. 1 und 7 zu einem solchen Einschiebsel kam.

Denken wir uns, der ursprünglichen Genesis gehörten nur die Abschnitte an, die ihr Tuch zuweist *), so wissen wir nicht einmal, wo wir mit dem בְּיוֹם צָרָתִי hinsollen. Ist Jakob's Reise nach Mesopotamien nach der Ansicht dieser Grundschrift nicht durch die Bedrängniss, welche Esau's Zorn und Rachedrohung über ihn brachte, sondern allein durch den Wunsch der Eltern, dass er sich von dorther eine Frau hole, motivirt, so sehen wir nicht ein, warum diese Reise ein Tag der Trübsal und der Bedrängniss heissen soll, denn eine Brautfahrt pflegt sonst nicht als Zeit der Trübsal bezeichnet zu werden. Wie würde es wohl lauten, wenn etwa der Knecht Jakob's, der zur Brautwerbung nach Mesopotamien zog, die Zeit seiner Reise

*) Noch mehr häufen sich, wie wir gleich sehen werden, die Schwierigkeiten, wenn wir Stähelin's Dispertition zu Grunde legen.

als eine Zeit der Trübsal bezeichnet hätte. Man sieht gleich die Unangemessenheit dieses Ausdrucks ein, und ebenso unverkennbar prägt sich Tuch's Verlegenheit in Beziehung auf diesen Punkt aus, wenn er, um sich darüber wegzuhelfen, statt zur Exegese zur Eisegese greift und erklärt: „Zur Zeit meiner Trübsal, d. h. wo ich allein auf dem Felde allen Gefahren ausgesetzt war." Tuch legt offenbar den Nachdruck auf das „allein," während der Knecht Abraham's in reicher Carawane hinzog. Aber grade dies „allein" nöthigt von andrer Seite, wie wir bereits oben gesehen haben, wiederum, die Reise Jakob's als eine eilige und heimliche Flucht anzusehen.

Ferner die Worte לָאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ in Vs. 1 fordern nach der gewohnten Darstellungsweise durchaus eine nähere Bestimmung, wo und wann Gott dem Jakob erschienen sei; — wir können also die Worte: „Da du flohest vor deinem Bruder Esau," weil sie dies Bedürfniss befriedigen, schon darum nicht als fremdartig ausscheiden.

Wir erwägen noch die weitern Beziehungen dieses Kapitels zu den voranstehenden Berichten des „Ergänzers." Stähelin meint zwar: „ausser den besprochenen Anspielungen auf den Hass der beiden Brüder setze nichts mehr eine frühere Erzählung voraus." Zuversichtlich ist diese Behauptung, aber — wollen wir dennoch mit eignen Augen die Sachlage uns ansehen.

„Unverkennbar," sagt Tuch, „weist הָאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ Vs 1 zurück auf die Angelophanie K. 28, 12 ff. (daher auch Vs. 7 האלהים nicht ohne Grund mit dem Plural verbunden wird)." Ja, allerdings weist es zurück auf K. 28, aber grade auf Vs. 13—16, die Tuch dem Ergänzer zuweist, denn in Vs. 1—12 ist nur von einer Angelophanie nicht aber von einer Theophanie die Rede, und Gott tritt erst von Vs. 13 an auf. Tuch will diesem Argumente dadurch entgehen, dass er das האל in Vs. 1 und das האלהים in Vs. 7 nicht von Gott, sondern von den in K. 28 erschienenen Engeln versteht. Aber mit welchem Rechte? Soll der Beweis dafür in dem Plural Vs. 7 liegen, so fragen wir billig, warum denn Vs. 1 nicht auch אלהים mit dem Plural gebraucht sei? Wann bezeichnet wohl אלהים so ohne Weitres Engel? In der Genesis wenigstens nicht *).

*) Auch in den Psalmen nicht, vgl. Hengstenberg zu Ps. 8, 6 u. 82, 1., und Gesenius im Thesaurus S. 95, b: *Nullus exstat locus, in quo haec significatio vel necessaria vel prae caeteris apta sit.*

Und wenn auch אלהים ohne Artikel von Menschen, oder auch meinetwegen von Engeln gebraucht werden kann, so doch gewiss nie und nirgends האלהים mit dem Artikel *), oder gar האל. Beide Ausdrücke werden im ganzen alten Test. ausnahmslos nur von Gott gebraucht. Dass in Vs. 7 das Verbum bei האלהים im Plural steht, deutet darauf hin, dass nicht nur im Subjekte an sich selbst (wie sonst immer) eine Fülle göttlicher Kräfte zu denken sei, sondern dass auch in der von dem Subjekte prädicirten Thätigkeit eine Mehrheit göttlicher Kräfte erschienen sei. Es mag also immerhin eine leise Hindeutung auf 28, 12. 13 darin liegen: Gott an der Spitze der miterscheinenden und mitthätigen Engel. Aber in האלהים Engel mit Ausschluss Gottes sehen zu wollen, ist die Spitze verkehrter Exegese. Und gesetzt auch, das האלהים in Vs. 7 mit seinem pluralischen Verbum könnte oder müsste so unvermittelt, wie es dasteht, von den Engeln allein verstanden werden, so kann doch nimmermehr das האל in Vs. 1 als Bezeichnung der Engel angesehen werden.

Stähelin musste durch die fraglichen Worte in Vs. 1. 7 in noch grössre Verlegenheit gerathen, da er auch die von Tuch zur Aushülfe benutzte Angelophanie in K. 28 dem Ergänzer zugewiesen hatte, und somit die Grundschrift keine Theophanie oder etwas dem Aehnliches, worauf man 35, 1. 7 hätte beziehen können, darbot. Doch auch dieser Gelehrte hat sich zu helfen gewusst. Er sagt S. 52: „הנראה Vs. 1 ist zu erklären: Der dir jetzt erscheint,“ und wahrscheinlich übersetzt er Vs. 7 dem analog: „Darum, dass sich ihm Gott jetzt daselbst offenbart hatte.“ Sieht man die Sache bloss in grammatischer Vereinzelung an, so ist nicht zu bezweifeln, dass die Stähelin'sche Uebersetzung des הנראה möglich ist, aber ebenso sehr auch die bisher übliche, die auch Tuch beibehalten hat **). Der „Ergänzer,“ der doch gewiss hebräisch verstand, bezog das Participium, wie sein erläuternder Zusatz bezeugt, auf eine frühere Gotteserscheinung. Es muss also doch wohl in dem Zusammenhang, in welchem das Particip hier auftritt, für den Hebräer selbst etwas liegen, was ihn zunächst nicht auf die Gegenwart, sondern auf die Vergan-

*) Vgl. *Gesenii thes.* S. 97, b: *cum articulo* האלהים *est Deus* κατ᾽ ἐξοχήν, *Deus unus et verus.*

**) Vgl. Ewald ausführl. Lehrb. der hebr. Sprache §. 168, b.

genheit führte. Man merke auch, wie unangemessen es sein würde zu sagen: „Gehe nach Bethel und mache *daselbst* einen Altar dem Gott, der dir *jetzt* erscheint.“ Wäre das הנראה als Gegenwart zu fassen, so hätte auch der Altar dort errichtet werden müssen, wo der Befehl an Jakob erging, d. h. wo Gott ihm eben jetzt erschien, denn der Zusatz הנראה soll offenbar den Grund angeben, warum Jakob einen Altar zu erbauen habe. In dem göttlichen Befehl heisst es aber ausdrücklich: „Gehe hin“ d. h. an einen andern Ort, und zwar nach Bethel und baue „daselbst“ einen Altar. Dem angemessen bricht denn auch Jakob Vs. 5 auf, verlässt den Ort, wo Gott ihm Vs. 1 erschienen war, zieht gen Bethel, und baut daselbst einen Altar „darum, dass sich ihm Gott *daselbst* geoffenbaret hatte“? Ist damit nun die Offenbarung in Vs. 1 gemeint? Unmöglich, denn da war ja Jakob nicht in Bethel, sondern wird eben hingeschickt. Also, wenn auch Vs. 1 nicht eine frühere Theophanie in Bethel voraussetzt, so doch unausweichbar Vs. 7. Und worauf gründet sich denn Vs. 7 u. Vs. 15 die Benennung des Ortes mit dem Namen „Gotteshaus.“ Vs. 15 antwortet selbst darauf: „Jakob hiess den Ort, wo Gott mit ihm geredet hatte, Bethel,“ — und Vs. 15 ebenso: „Darum hiess er ihn so, weil sich Gott ihm daselbst geoffenbart hatte.“ Als Gott Vs. 1 mit ihm redete, war er aber nicht in Bethel, es muss also Vs. 7. 15 eine andre Gottesoffenbarung gemeint sein, als die in Vs. 1 statt findende. — So verwickelt sich Stähelin mit seiner grammatischen Spitzfindigkeit, um sich aus einer Ungereimtheit hinauszuziehen, in zwei andre noch auffälligere. Dem Gedanken, den Stähelin in Vs. 1 findet, würde der Hebräer gewiss eine andre Wendung gegeben haben, etwa wie K. 17, 1. Das שָׁם נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים in Vs. 7 ist offenbar dem Sinne nach identisch mit dem הָאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ in Vs. 1 und das שָׁם in Vs. 15 giebt eine authentische und unzweifelhafte Erklärung über Ort und Zeit der Gotteserscheinung, die in Vs. 1 gemeint ist. Soll nun an beiden Stellen nicht eine frühere, sondern die gegenwärtige Theophanie gemeint sein, so würden beide Verse im auffallendsten Widerspruch mit einander stehen. Denn die Theophanie von Vs. 1 *) fand nicht in Bethel statt, sondern, wie

*) Nämlich nach Stähelin's Auffassung. Wir finden in Vs. 1 gar keine Theophanie, sondern einen blossen Befehl Gottes an Jakob

sich aus Vs. 4—6 unwidersprechlich ergiebt, in der Gegend von Sichem. Vs. 7 sagt aber ausdrücklich (vgl. auch Vs. 15), dass Jakob die Stätte El-Bethel nannte, weil ihm daselbst Elohim sich offenbart hatte, wonach also im offensten Widerspruche mit Vs. 1 auch die dort berichtete Theophanie nach Bethel zu verlegen wäre.

Es wird also, trotz der grammatischen Möglichkeit, dass in Vs. 1 auch übersetzt werden kann: „Der Gott, der dir jetzt erscheint," dennoch diese Uebersetzung als irrig angesehen werden müssen; — es wird dennoch unumstösslich feststehen bleiben müssen, dass die Vs. 1. 7 angezogene Theophanie keine andre sein kann, als die in K. 28, 13 ff. geschilderte, — und dann ist der Zusatz: „Als du vor Esau flohest," ganz in der Ordnung und auch abgesehen von den oben dafür dargelegten Gründen schon darum als genuin anzusehen.

„Mache dich auf und zeuch gen Bethel und wohne daselbst und baue daselbst einen Altar dem Gott, der dir erschien etc." So lautet Gottes Wort an Jakob. In diesem Befehl, nach Bethel zu ziehen und dort zu wohnen etc. wird, auch abgesehen von dem הנראה, vorausgesetzt, dass Bethel dem Jakob oder dem Leser schon bekannt war, es liegt also auch darin eine Rückweisung auf K. 28. Diess kann Stähelin nicht zugeben, weil er K. 28 dem Ergänzer zugewiesen hat. Er behauptet: „Vs. 9 ff. sollen nur den Ursprung des Namens Bethel angeben, welchen Namen Jakob dem Orte erst nach der Rückkehr aus Mesopotamien giebt, so dass Bethel in den frühern Versen *per prolepsin* gebraucht ist." Dass der Name überhaupt proleptisch vor dem Bericht über seine Entstehung habe gebraucht werden können, bestreiten wir keineswegs; aber dass er in diesem Zusammenhange so gebraucht werden dürfe, können wir nicht zugeben. Der Befehl, nach Bethel zu ziehen, dort zu wohnen und einen Altar dort zu errichten, setzt ein besondres Interesse an diesem Orte voraus. Der Ort muss dem Jakob schon bekannt sein, er muss durch irgend einen frühern Vorfall schon wichtig sein, warum sollte Jakob sonst grade hier wohnen, grade hier einen Altar errichten? Der Befehl ist, wenn K. 28 nicht als bekannt vorausgesetzt werden kann, völlig un-

ohne sinnliche Gotteserscheinung und beziehen das עוד in Vs. 9 nicht auf Vs. 1, sondern auf K. 28, 13.

klar und unmotivirt. Es bleibt also bei dem, was Tuch sagt: „Auf das Unverkennbarste bezieht sich Vs. 1. 3. 7 zurück auf K. 28. Jakob ist vielfachen Gefahren entronnen, wohlbehalten an dem Ort wieder angelangt, wo die Erzählung ihn zuerst selbstständig auftreten liess. Was er dort vom Stammgotte forderte, hat dieser ihm geleistet und was er damals gelobte, das erfüllt er hier. Es ist undenkbar, dass der Referent, als er K. 28 schrieb, nicht schon die Erzählung des vorliegenden Kapitels sollte im Sinne gehabt haben.“ — Auch die Erwähnung der fremden Götter in Vs. 2. 4 (אֱלֹהֵי הַנֵּכָר) weist deutlich und unabweisbar zurück auf K. 31, 19. 30—36 (wo Rahel die Terafim ihres Vaters mitnimmt) und zeugt für die Einheit unsres Abschnittes mit Kap. 31.

Endlich treffen wir auch hier mehrere Thatsachen, die den „Ergänzer“ charakterisiren sollen, z. B. das Errichten eines Altars Vs. 1. 7., was der Ergänzer so sehr liebt, vgl. Gen. 7, 20; 12, 7. 8; 13, 4. 18; 22, 9; 26, 25; 33, 30; Exod. 15, 15; — die sinnlichen Gotteserscheinungen in Vs. 1. 7. 9 und besonders das ein Herabkommen Gottes voraussetzende Auffahren Gottes in Vs. 13; — das Errichten und Salben eines Steinmales in Vs. 14 wie K. 28, 18; — vornehmlich finden wir aber hier mehrfach die den „Ergänzer“ charakterisirende Weise, spätre Kultusformen in die Vorzeit überzutragen, z. B. das Trankopfer in Vs. 14, das Reinigen in Vs. 3 als Vorbereitung auf eine Erneurung des Verhältnisses zu Gott, was unwillkührlich an Exod. 19, 10 ff. erinnert, sogar das Wechseln der Kleider Vs. 3, was dem Waschen der Kleider in Exod. 19, 10. 14 vollkommen entspricht.

Auch machen wir noch darauf aufmerksam, dass unser Abschnitt von einer schweren Geburt berichtet, wie besonders der „Ergänzer“ das liebt, z. B. 25, 21 ff.; 38, 27 ff.; — lag es ja doch grade diesem Verfasser sehr nahe, allenthalben, wo es nur anging, schwere und schmerzensvolle Geburten hervorzuheben, da er es ja war, der Gen. 3, 16 den Fluch: „Viel will ich machen deine Wehen und Schwangerschaften; mit Schmerzen sollst du Kinder gebären“ über das Weib hatte ergehen lassen; ferner, dass unser Abschnitt ebenfalls wie der „Ergänzer“ schon die Geburtshülfe durch besonders sich damit beschäftigende Wehmütter kennt, und dieselben bei der Geburt gern thätig

sein lässt, vgl. Gen. 38, 28; Exod. 1, 15 ff., — welches Alles sich in der „Grundschrift“ nicht weiter findet.

Man nenne unsretwegen diese Analogien schwach, gesucht, nichts beweisend, oder mit welchen Prädikaten man sie sonst noch belegen will, — aber man gestehe auch zu, dass wir hier ganz im Geiste und nach den Principien der gegnerischen Kritik geredet haben, man gestehe es zu, dass bei Weitem die meisten der angeblich charakteristischen Merkmale, welche die gegnerische Kritik uns bisher vorgehalten hat — mindestens ebenso schwach, gesucht und nichtig sind *). — Wir wollten ja auch nur an einem Beispiele zeigen, wie wohlfeil solche charakteristische Eigenthümlichkeiten aufzutreiben sind, wie nichtig die Argumentation aus denselben ist.

Schon zu K. 15, 20 haben wir bemerkt, dass die Bezeichnung der gesammten Bewohner Kanaans durch „Kanaaniter und Pheresiter“ in K. 34, 30 nur zweimal im Pentateuch vorkommt, einmal in der „Grundschrift“ und einmal beim „Ergänzer,“ und dass diese höchst eigenthümliche Bezeichnung für die gegnerische Kritik ein Beweis sein muss, dass diese beiden Abschnitte von einem Verfasser abstammen.

Es bleibt uns noch die

Beleuchtung der Gottesnamen

in dem durchlaufenen Sefer Toledot übrig.

Dass in dieser Abtheilung der Genesis die Gottesnamen überhaupt seltener vorkommen, was namentlich im Vergleich mit den Zeugungen Terach's hervortritt, haben wir schon oben erkannt und begriffen. Eine andre Bemerkung, die sich uns, wenn wir die ganze vor uns liegende Gruppe überblicken, aufdrängt, ist die, dass in derselben der Name יהוה bei Weitem nicht in dem Maasse überwiegend ist, wie in der vorangegangenen Gruppe. Wir glauben diese Erscheinung ungezwungen damit erklären zu können, dass die fortschreitende Erzählung sich schon auf dem jehovi-

*) Oder sollten z. B. Merkmale wie die: der Ergänzer liebt es, an Quellen Bekanntschaften entstehen zu lassen, — redende Thiere einzuführen — einen Fluch in seiner Darstellung anzubringen — ein Herabkommen Gottes vorauszusetzen — Gott unaufgefordert ein Wahrzeichen geben zu lassen — eine Art von Erbsünde zu statuiren — ägyptische Magier auftreten zu lassen u. d. m. um ein Haar besser sein!!

stischen Gebiete fester gesetzt hat; dass sie, nachdem sie den Leser zu dem vollen Bewusstsein gebracht hat, dass Elohim kein andrer sei als Jehovah, der Gott Israels, nun auch nicht mehr mit derselben Sorgfalt, ich möchte sagen Eifersucht, wie bei Abraham's Leben, darüber zu wachen und darauf zu bestehen hat, dass es sich hier um Offenbarungen Jehovah's, des Gottes Israels, handele. Die Urkunde kann jetzt dieselbe Freiheit, mitunter auch Nachlässigkeit, im Gebrauche der Gottesnamen, wie sie im ganzen alten Test. herrscht, anwenden, ohne Gefahr, missverstanden zu werden und die Bedeutung, die dem Namen Jehovah für die Vorgeschichte und die Stellung der Stammväter des erwählten Volkes zukommt, verkannt zu sehen. Sobald man zu dem festen Bewusstsein gelangt ist, was es mit dem Namen Jehovah auf sich hat, welche Stellung dieser Name zur Geschichte oder Vorgeschichte Israels einnimmt, ist es auch unzweifelhaft gewiss, dass Elohim und Jehovah identisch ist. Je mehr die eigenthümliche Bedeutung der Geschichte der Offenbarung erkannt und angeeignet ist, je mehr der Geist in derselben sich festsetzt, um so weniger dringend ist das Bedürfniss, jede Beziehung zum göttlichen Wesen durch die genauste und schärfste Auswahl des Namens zu markiren *).

*) Wie die negative Kritik sich durch sklavische Abhängigkeit von dem äussern Vorkommen der Gottesnamen der Freiheit ihrer Forschung Hemmschuhe angelegt hat — und dass Stähelin sich von dieser Abhängigkeit viel mehr emancipirt hat als seine Vorgänger, ist schon ein bedeutender Fortschritt dieser Kritik — so hat wohl auch die apologetische Kritik sich die Sache unnöthig dadurch erschwert, dass sie glaubte, bei einem jeden Gottesnamen ein besondres und bewusstes Interesse des Autors, diesen oder jenen Namen zn wählen, nachweisen zu müssen. Die Verfasser des Alten Testaments waren viel zu freien und sichern Geistes und ihr religiöses Bewusstsein war sich der Sache viel zu gewiss, als dass sie mit ängstlicher und peinlicher Sorgfalt erst, ehe sie die Feder ansetzten, hätten überlegen sollen, welcher Gottesname hier der passendere sei. Es geht mit dem Unterschiede der Gottesnamen wie mit den grammatischen und lexikalischen Feinheiten der Sprache. Die Theorie deducirt und begränzt sie haarscharf und mit Recht, aber die Praxis fragt nicht erst bei Grammatik und Lexikon nach, ob sie besser so oder so sich ausdrücken solle. In vielen Fällen kann die eine Form eben so füglich angewandt werden, wie die andre, und die Modification des Sinnes, die durch diese oder jene Wahl hervorgebracht wird, gilt häufig nicht den wesentlichen, sondern den unwesentlichen Beziehungen der Idee. Wo es darauf ankommt, trifft das unverbildete Gefühl aber immer das Richtige auch ohne vorangegangene Ueberlegung.

Wir behaupten keineswegs, dass die Gottesnamen von nun an völlig *promiscue* gebraucht seien, völlig ohne Wahl und Unterschied; wir behaupten nur, dass von jetzt an der Autor nicht mehr dieselbe Akribie, wie früher, anzuwenden habe, dass er namentlich den allgemeinern Namen Elohim oft gebrauchen könne, wo er sonst, wenn er das Verhältniss der Sache zur Modalität des göttlichen Wesens recht scharf und bestimmt hätte bezeichnen wollen, Jehovah gebraucht haben würde. Aber wir behaupten auch, dass dennoch allenthalben, wo es darauf ankam, wo durch besondre Rücksichten oder Gegensätze eine genauere und sorgfältigere Gottesbezeichnung erfordert wird, dieselbe nicht vermisst werden dürfe, dass nirgends Elohim stehe, wo einzig und allein Jehovah am Platze wäre und umgekehrt.

Die gegnerische Kritik hat sich auf dem Standpunkte, zu dem sie durch Stähelin gebracht ist — und dass Stähelin hier nicht vereinzelt stehen wird, beweist der Beifall, der seinen Resultaten schon jetzt z. B. von de Wette und v. Lengerke zu Theil geworden ist — der apologetischen Kritik insofern genähert, dass sie nicht mehr, wie es noch bei Tuch faktisch der Fall war, jeden Abschnitt mit Elohim ohne Weitres der Grundschrift zuweist. Sie ist jetzt wenigstens so weit gekommen, dass sie dem einen nach ihrer Angabe mitbetheiligten Verfasser volle und unbedingte Freiheit in der Wahl der Gottesnamen zugesteht und sich, wie es namentlich in der vorliegenden Abtheilung so häufig der Fall ist, nicht mehr genöthigt glaubt, Abschnitte der Genesis, in welchen mehr oder minder oft אלהים vorkommt, darum nur dem einen, nicht aber dem andern Verfasser zusprechen zu dürfen. Einen „Jehovisten" kennt sie schon nicht mehr und vielleicht wird sie auch noch dahin kommen, den „Elohisten" (Stähelin accentuirt diesen Begriff schon nicht mehr so sehr) fallen zu lassen, wobei sie wenigstens den Vortheil hätte, nicht mehr so oft zu der durch sonst nichts zu rechtfertigenden Annahme von Interpolation, Verfälschung etc. ihre Zuflucht nehmen zu müssen.

Hätten wir bei dem ausgesprochenen Zwecke, uns in dieser ganzen Schrift ausschliesslich mit der Prüfung, resp. Widerlegung der Ergänzungshypothese zu beschäftigen, mit Fug und Recht uns darauf beschränken können, bloss diejenigen Fälle des Gebrauches der Gottesnamen einer besondern Beleuchtung zu unterziehen, von denen gesagt worden

ist, oder gesagt werden könnte, das hier vorkommende אלהים sei der Art, dass der Verfasser, wenn er nicht die bestimmte Absicht gehabt hätte, erst bei Exod. 6 den Namen יהוה auftreten zu lassen, jedenfalls יהוה würde haben gebrauchen müssen, — so werden wir von jetzt an von dieser Erlaubniss, die wir bis dahin nicht benutzt haben, um so eher Gebrauch machen können, als eben, wie oben erörtert, nicht mehr der Accent auf dem Gebrauche der Gottesnamen liegt, wie in den frühern Gruppen der Genesis.

Aus dem ganzen Sefer Toledot des Isaak wird uns aber nur ein Fall entgegengehalten, von dem behauptet wird *), dass ein Verfasser, der sich bloss durch den Inhalt für die Wahl des Gottesnamens bestimmen liesse, statt des אלהים nothwendig יהוה hätte brauchen müssen, nämlich

Kap. 28, 20—22.,

wo Jakob dem Elohim seine Gelübde weihet. Die Stelle lautet **): „Jakob that ein Gelübde und sprach: Wenn Elohim wird mit mir sein, und mich behüten wird auf diesem Wege, welchen ich wandle, und giebt mir Brot zu essen und Kleider anzuziehen, und mich zurückführt in Frieden zu dem Hause meines Vaters und Jehovah sich mir als Elohim erweist (וְהָיָה יְהוָֹה לִי לֵאלֹהִים), — so soll dieser Stein .... zum Hause Elohim's werden etc.“ Das אלהים in dem Satze: „und sich mir Jehovah als Elohim erweist“ brauchten wir Tuch gegenüber nicht zu rechtfertigen, da er diesen Satz für Interpolation des „Ergänzers“ erklärt hat. Indessen geben uns diese Worte, in welchen der Wechsel der Gottesnamen von vorn herein als angemessen feststeht, grade den Schlüssel zum Verständniss des אלהים in Vs. 20. Wir haben nämlich in diesen Worten dasselbe Ueberspringen von Jehovah zu Elohim, wie es in Vs. 13 (Jehovah sprach zu ihm: Ich bin Jehovah) im Verhältniss zu Vs. 20 (Jakob sprach: Wenn Elohim mit mir sein wird) vorliegt. Die Worte: „Wenn sich mir Jehovah als Elohim erweist“ rekapituliren den gesammten Inhalt der Fordrungen Jakob's, an deren Erfüllung er sein Gelübde Vs. 22 anknüpft. Wir haben also in Vs. 20. 21 eine authentische Angabe, wo-

---

*) Tuch Comment. S. XLVIII. Stähelin schreibt diese Stelle dem Ergänzer zu. Ihm gegenüber hätten wir also auch nicht einmal bei dieser Stelle das Elohim zu rechtfertigen.

**) Vgl. Hengstenberg Beitr. II, S. 370.

durch Gott sich dem Jakob als Elohim erweisen soll, nämlich dadurch, dass er mit ihm ist auf diesem Wege, dass er ihm Speise und Kleidung giebt und dass er ihn mit Frieden wieder heimführt. Die Entscheidung, ob das אלהים in Vs. 20 angemessen oder unangemessen ist, hängt also davon ab, ob diese dreifache Thätigkeit Gottes, auf welche Jakob Anspruch macht, bei vorausgesetzter Freiheit der Wahl zwischen beiden Gottesnamen, nur jehovistisch oder ob sie auch elohistisch ausgedrückt werden könne. Gefordert werden kann nur der Nachweis, dass sie elohistisch gedacht werden könne; wir glauben aber nachweisen zu können, dass sie, wo es auf eine genaue und völlig adaequate Wahl des Gottesnamens ankam, auch elohistisch gefasst werden müsse. Durch seine Flucht aus dem Vaterhause und aus seiner Heimath ist Jakob auf unbestimmte Zeit aus dem äussern Verbande jehovistischer Umgebung und Gemeinschaft herausgetreten, (denn an das Haus Abraham's, an das Land seiner Pilgrimschaft, ist für diese Stufe der Heilsentwicklung die Genossenschaft des Heilsverbandes geknüpft K. 12). Jakob's ganze Lebensstellung hängt also davon ab, ob er im fremden Lande sein Leben wird beschliessen müssen, oder ob es ihm vergönnt sein wird, in seine Heimath zurückzukehren. Nun erscheint ihm unterwegs Jehovah Vs. 13 und verheisst ihm, dass er ihn dorthin zurückführen werde. Obwohl äusserlich vom Familien- und Heimathsverbande gelöst, sollen dennoch die innern Bande nicht durchschnitten sein, denn so spricht der Herr zu ihm Vs. 13—15: „Ich, Jehovah, der Gott deines Vaters Abraham und der Gott Isaak's, will das Land, darauf du liegst, dir und deinem Samen geben ... und durch dich und deinen Samen sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden; und siehe, ich bin mit dir und will dich behüten überall, wo du hinziehst, und will dich wieder heimbringen in dies Land.“ Dass von ihm und seinem Samen das Heil über alle Völker kommen soll, das ist Jehovah's Werk, und hätte Jakob diese Verheissung in seinem Gelübde wieder aufgenommen, so hätte er es auch nur unter Anwendung des Jehovahnamens thun können. Aber das Behüten und Zurückführen in die Heimath ist Elohim's Werk, denn es ist das schöpfrische Setzen eines neuen (erneuerten) Anfangs für Jakob's jehovistische Entwicklung — (der Einführung eines neuen Subjektes — (Elohim) — bedurfte es

nicht beim Uebergang von den jehovistischen Verheissungen Vs. 13. 14 zu den elohistischen Vs. 15, da die Identität von Jehovah und Elohim von vorn herein feststeht). Will Jehovah diese Verheissung ausrichten, so muss er zu Elohim werden, und weil Jakob in seinem Gelübde nur diese Verheissungen (aus Vs. 15) *) wieder aufnimmt, war bei genauer Wahl der Gottesnamen nur Elohim anwendbar. — Wenn nun aber Jakob Vs. 22 gelobt, das Denkmal zu einem Hause Elohim's — nicht zu einem Hause Jehovah's zu machen, so forderte einerseits die Beziehung zu dem Namen Beth-El die Wahl des בית־אלהים, andrerseits wäre die Bezeichnung בית־יהוה unangemessen, weil dies nicht „ein Gotteshaus," sondern „das Gotteshaus" heissen würde, und endlich will er ja demselben Gotte, der ihn mit Nahrung und Kleidung versorgt und ihn in Frieden heimführt, ein Haus errichten.

---

9. Das neunte Buch der Zeugungen. Die Toledot 'Esau.

Gen. 36, 1—43.

Stähelin **) lässt sich über diesen kurzen Abschnitt also aus: „K. 36 gehört der ersten Gesetzgebung an, wie schon die Ueberschriften Vs. 1. 9. 13 u. s. w. zeigen, ferner Vs. 7 ארץ מגוריהם wie K. 17, 8; 28, 4 und der wiederholende Styl Vs. 6. Freilich findet Vs. 2 ein Widerspruch mit K. 26, 34; 28, 9 statt, den ich durchaus nicht lösen kann und der wohl von einer gewissen Sorglosigkeit des Verfassers herrührt, doch muss ich trotz desselben hier die nämliche Quelle anerkennen."

Den Widerspruch haben wir schon oben besprochen. Wir bedauern nur, dass die Kritik aus diesem „Widerspruch" nicht gelernt hat, was er ihr doch so nahe legt, nämlich, dass ein scheinbarer Widerspruch nicht immer gegen die Einheit der Abfassung Zeugniss ablegt. — Ei-

---

*) Dass aber Jakob sich ausschliesslich an die nähern materiellern Beziehungen der Verheissung hält, ist ein feiner psychologisch und historisch-genetisch-wichtiger Zug, der uns die noch unentwickelte, ungeförderte subjective Stellung Jakob's zur Heilsanstalt verräth.

**) Vgl. a. a. O. S. 52.

nen wiederholenden Styl können wir in Vs. 6 durchaus nicht entdecken. — In Beziehung auf das ארץ מגוריהם erwidern wir, das es als eine der „Grundschrift“ eigenthümliche Anschauung nicht geltend gemacht werden kann, da die Idee der Pilgrimschaft der Patriarchen dem Ergänzer ebenfalls geläufig ist, und wenn er sie auch grade nicht in derselben Form ausdrückt, so benutzt er doch auch dazu das Wort גּוּר z. B. Gen. 12, 10; 19, 9; 20, 1; 26, 3. Dies Argument wird noch weiter abgeschwächt durch die Bemerkung, dass die „Grundschrift,“ die doch sonst keine besondre Liebhaberei für Variationen im Ausdruck haben soll, dieselbe Idee auch öfter ebenso ausdrückt, wie „der Ergänzer“ in den angeführten Stellen vgl. Gen. 21, 23. 24; 35, 27; Exod. 6, 4.

Dagegen machen wir aufmerksam auf die für die Einheit zeugende Uebereinstimmung in Sache und Ausdrücken, welche zwischen demselben 7. Vs. einerseits und Gen. 13, 6 andrerseits obwaltet: In beiden Versen finden wir die Ausdrücke: „Das Land (ארץ) konnte sie nicht tragen (נשא),“ — in beiden die Formen שֶׁבֶת יַחְדָּו; — in beiden wird als Grund angegeben כִּי־הָיָה רְכוּשָׁם רָב, und in beiden wird dadurch die Scheidung der Brüder motivirt. Stähelin ignorirt diese Uebereinstimmung. Tuch hebt sie hervor *) und hilft sich mit der wohlfeilen, an allen Ecken sich wiederfindenden Auskunft: „wie es von hier der Ergänzer K. 13, 6 ff. copirt.“ Die grösse Unwahrscheinlichkeit, dass der Ergänzer einige Ausdrücke, die 23 Kapitel später in der Grundschrift gebraucht sind, hier anzubringen, so beflissen gewesen sein soll, stört unsern Kritiker nicht. Auf diese Weise kann man freilich jeden beliebigen Abschnitt dem „Ergänzer“ zuweisen, — wo Beziehungen in der Sache oder Uebereinstimmung in Ausdruck und in der Anschauung für die „Grundschrift“ sprechen, braucht man das Zauberwort: Copie! und das thut Wunder. Die Kritik unterhöhlt damit freilich ihren eignen Boden und macht die Principien ihrer vergleichenden Anatomie dadurch selbst freilich völlig unsicher, aber in ihrer Unbefangenheit übersieht sie das.

---

*) Comment. S. 487.

10. Das zehnte Buch der Zeugungen. Die Toledot Ja'aqob.

Kap. 37—50.

Auch in diesem Sefer Toledot setzt sich der schon im Eingange zur vorigen Abtheilung besprochene Dissensus unsrer beiden Kritiker in derselben Weise fort. Tuch, dem der seltnere Gebrauch der Gottesnamen auch hier weniger Fesseln anlegt, lässt sich durch den natürlichen Fortschritt der Geschichte, durch den innern Zusammenhang der Erzählung und durch die Beziehungen des einen Abschnitts auf den andern, bestimmen, — und gelangt so zu der Einsicht, dass von den vorliegenden 14 Kapiteln nur ein einziges ganz (K. 38) und einige Verse des 39. Kap. (Vs. 1—5. 21—23) als spätre Interpolation auszuscheiden seien. Und würde ihm hier das Jehovah nicht im Wege gestanden haben, so würde er gewiss auch diese Abschnitte ohne Bedenken der Grundschrift gelassen haben.

Stähelin dagegen lässt sich auch hier wieder nur durch äussre Vergleichung der Sprache und des Ausdrucks bestimmen und sieht sich dadurch zu viel umfangreichern Ausscheidungen genöthigt. Namentlich weist er K. 38—42; 46, 31—34; 47, 1—6. 13—26 der zweiten Legislation an. Wo aber wie in K. 38; 39, 6—20; und K. 43 die Beziehungen des Zusammenhangs gar zu deutlich sind, oder sich in ein und demselben Abschnitte angebliche Eigenthümlichkeiten beider Gesetzgebungen vorfinden, da hilft ihm das alte, oft gebrauchte Universalmittel: „Ueberarbeitung" aus der Verlegenheit: Die Grundlage gehört der „ersten Legislation" an, aber der „Ergänzer" hat seine Erweitrungen so enge und geschickt damit verwebt, dass es genau wie aus einem Stücke aussieht, und die verschiedenen Bestandtheile gar nicht mehr von einander unterschieden und erkannt werden können. Da möchte man aber fragen, wie es zu erklären sei, dass der „Ergänzer" sich in seinem Verfahren so wenig gleich bleibe, dass er dort seine neuen Lappen auf das alte ehrwürdige Kleid so *nude crude* aufwerfe und sie hier mit meisterhafter Geschicklichkeit so enge zu „verweben" verstehe, dass selbst die feinste Loupe der Kritik keine Nähte oder Fugen zu entdecken vermag.

Wir legen auch hier wieder Stähelin's Untersuchungen zu Grunde und berücksichtigen gelegentlich Tuch's Abweichungen.

Der erstgenannte Gelehrte hebt zuvörderst

Kap. 38

heraus, um sodann die Geschichte Joseph's ungestört betrachten zu können. Wir folgen ihm auch darin. Den vorliegenden Abschnitt glaubt er, der „zweiten Legislation" zuweisen zu müssen. Dafür spricht ihm Vs. 29 die etymologische Deutung, die Redeweise בוא אל שאה, — „ferner die Infinitivform נתן Vs. 9, wie Num. 20, 21." Ist es zufällig, dass der „Ergänzer" an den 42 Stellen, wo er die gewöhnlichere Infinitivform תת gebraucht, jene seltnere (nur zweimal im Pentateuch vorkommende) Form nicht anwendet, so kann es ebenso sehr zufällig sein, dass die „Grundschrift" in den 11 Stellen, wo sie den Infinitiv dieses Verbums braucht, sie ebenfalls nicht anwendet, sondern (ebenso wie der „Ergänzer" 42 Mal thut) die gewöhnlichere Form vorzieht. „Ferner finde sich die Redeweise כִּי עַל־כֵּן Vs. 26 wie 18, 5; 19, 8; 33, 10; Num. 10, 31; 14, 43." Aber wenn nun von diesen Abschnitten der eine oder der andre (wie z. B. Tuch aus guten Gründen von Gen. 33 behauptet) der „Grundschrift" angehören? Dann haben wir eben den Beweis, dass die Formel auch in der „Grundschrift" vorkommt. — „Endlich treffen wir hier auch die Leviratsehe, wie dieser Verfasser auch sonst spätre Sitten voraussetzt" — wie z. B., παραφρονῶν λαλῶ, die Beschneidung in K. 17 und 34, die Opfer in K. 46, 1; die Trankopfer in K. 35, 14; das Vorrecht der Erstgeburt in K. 49, 3. 4; die Sitte der Versammlungsplätze unter den Thoren der Städte in K. 24, 10; 34, 20. 24; die Reinigung in K. 35, 2 etc. — Andrerseits muss es uns aber auch auffallen, dass „dieser Verfasser," während er das Leviratsgesetz beinahe in seiner entwickeltsten Gestalt auf die Urzeit zurückträgt, doch in andrer Beziehung die Sitten und Rechte der Urzeit sehr eigenthümlich schildert; während nämlich nach dem mosaischen Gesetze die Ehebrecherinn gesteinigt werden soll, fordert Sitte und Gesetz der patriarchalischen Zeit, dass sie verbrannt werde Vs. 24.

Als ein positives Zeugniss, dass K. 38 der ursprünglichen Darstellung angehörte, müssen wir die Beziehung

der „Grundschrift“ in K. 46, 12 auf die hier berichteten Ereignisse ansehen, obwohl Tuch *) darin wieder „das bekannte Verhältniss des Ergänzers“ findet, der hier „am einzig passenden Orte jener kurzen Notiz der Grundschrift im Voraus eine breitere Basis habe geben wollen.“ Erwägt man aber, dass die Notiz, dass Gerar und Onan im Lande Kanaan gestorben seien, hier völlig unvermittelt und interesselos stehen würde, wenn K. 38 der ursprünglichen Darstellung gefehlt hätte, dass sie also einen ausführlichern Bericht voraussetzt, grade wie die nicht durch den Plan dieser Genealogie geforderte Notiz in Vs. 20 (denn bei den übrigen Enkeln Jakob's werden die Mütter nicht genannt) den ausführlichen Bericht in K. 41, 50 ff. voraussetzt, — so wird man Tuch's allzeit helfende Auskunft für unberechtigt erklären müssen. — Und nun noch eine Bemerkung: Der Ergänzer soll darauf ausgehen, die Patriarchen der Vorzeit mehr zu verherrlichen, als die Grnndschrift es thut. „Man sieht,“ sagt Stähelin **), „der Erzähler (der zweiten Legislation) will nicht nur Geschichte geben, sondern die Geschichte soll zur Verherrlichung seiner Nation dienen... Wie viel herrlicher erscheinen bei ihm die Patriarchen der Vorzeit!“ Hier haben wir ein Pröbchen von dieser Art, die Patriarchen zu verherrlichen, und es ist nicht das einzige der Art. Man denke nur an Noah's Trunkenheit, an Abraham's und Isaak's Lügen, an Isaak's schwache und ungöttliche Vorliebe für Esau, an Jakob's unedle und betrügerische Schlauheit in seinem Verhältniss zu Esau und zu Laban, und nun vollends an alle die Schmutzgeschichten in diesem Kapitel. Soll das Alles dazu eingeschoben sein, um die Patriarchen mehr zu verherrlichen, als die „Grundschrift“ es gethan hatte?

Wir gehen über zur Betrachtung der Geschichte Joseph's. „In

Kap. 37,“

sagt Stähelin, „liegt meines Erachtens ein Bericht der Urschrift zu Grunde, den aber der Verfasser der zweiten Gesetzgebung so in sein Eignes verwebt, dass er nicht mehr deutlich zu erkennen ist. Spuren der Urschrift finde

*) A. a. O. S. 502.
**) A. a. O. S. 64.

ich in Vs. 2 in der Ueberschrift, da sich solche vorzugsweise bei ihr finden, ferner in dem Ausdrucke זְקֻנִים Vs. 3 wie K. 21, 2. 7; שְׂעִיר Vs. 31, der so häufig im Leviticus vorkommt, nie aber in der zweiten Legislation; — die Träume Joseph's hingegen und Vs. 19 הלוה wie 24, 65 weisen auf den Ergänzer."

Dass beim „Ergänzer" der Ausdruck בֶּן־זְקֻנִים oder dgl. nicht vorkommt, kann nicht befremden, weil er nirgends Gelegenheit dazu hatte, ihn anzubringen. — Dass der Ausdruck שְׂעִיר im Leviticus so oft vorkommt, hat seinen guten Grund und zwar einen andern, als etwa den einer blossen Liebhaberei der „Grundschrift" für grade diese Bezeichnung. Beim „Ergänzer" finden wir ihn nicht, weil die eigentlichen Opfergesetze alle der „Grundschrift" zugewiesen sind. In den der zweiten Legislation angewiesenen Partien der Genesis kommt freilich גְּדִי vor, aber auch das liegt nicht an einer blossen Angewöhnung, sondern in der Sache. Denn zwischen beiden Ausdrücken ist doch sicherlich ein Unterschied. גדי ist das junge Böcklein (das als Leckerbissen angesehen wurde Gen. 27), das eben wegen seiner Jugend zum Opfer unbrauchbar war, aber doch wohl in geringerem Preise stand als der שְׂעִיר, (woraus sich der Gebrauch des Wortes in K. 38 erklären möchte). Dass übrigens dem „Ergänzer" der Ausdruck שָׂעִיר nicht fremd war, zeigt Gen. 27, 11. 23., wo er ihn auf Esau überträgt.

Da wir einmal für dieses Kapitel die Advokatur des „Ergänzers" übernommen haben, so könnten wir auch noch auf einige Data hinweisen, die (wenigstens in den Augen unsrer Gegner) seine Ansprüche auf dies Kapitel verstärken müssten. Vs. 2 nämlich finden wir den seltenen Ausdruck דִּבָּה, der nirgends in der Urschrift sich findet, wohl aber dem „Ergänzer" geläufig ist, vgl. Num. 13, 32; 14, 36. 37. Freilich würde aber unserm Klienten damit mehr geschadet als genützt sein, denn da Gen. 18, 20. 21; 19, 13 für denselben Begriff צְעָקָה gebraucht ist, würden wir ihn nur in Gefahr bringen, dieser beiden ihm bereits durch die Kritik rechtskräftig zugesprochenen Kapp. wieder beraubt zu werden. — Auch findet sich Vs. 27 zur Bezeichnung der Blutsfreundschaft der Ausdruck בְּשָׂרֵנוּ, der im ganzen Pentateuch nur beim Ergänzer noch in diesem Sinne vorkommt, Gen. 2, 23; 29, 14.

Wenn nun **Stähelin** selbst auch charakteristische Merkmale der „zweiten Legislation" aufweist, so glauben wir ein gutes Recht zu haben, in dieser Thatsache einen klaren Beweis zu sehen, dass die Voraussetzungen, das Verfahren und die Resultate der gegnerischen Kritik nichtig sind. Die Ausflucht einer Ueberarbeitung, durch welche das Alte und Neue so fein verwebt sei, dass es nicht mehr von einander zu unterscheiden sei, kann uns in dieser Ansicht nur bestärken.

Kapp. 39—42

sollen wieder der zweiten Legislation angehören. *Stähelin* beginnt seine Operation mit *K. 41.* „Vs. 8 erwähnt der חרטמים Aegyptens wie Exod. 7, 11; 8, 3. 14" — dann müsste K. 50 auch dem Ergänzer angehören, weil es der רפאים Aegyptens erwähnt. Wie einer Hebamme nur da erwähnt werden kann (vgl. zu K. 35), wo der Inhalt des Berichtes es mit sich bringt, so können auch die ägyptischen Magier, ebenso wie die ägyptischen Aerzte, nur da erwähnt werden, wo sie etwas in der Geschichte zu thun haben. Dass die ägyptischen Aerzte nur einmal genannt sind, die ägyptischen Magier aber viermal, hat seinen einfachen, naheliegenden Grund. — „Vs. 19 vergleicht die Masse des aufgespeicherten Getreides mit dem Sand des Meeres, was an K. 13, 16; 15, 5; 22, 13 erinnert, und Vs. 43 setzt die mit dem Verbum finitum begonnene Construktion mit dem absoluten Infinitiv fort, wie Exod. 8, 11; 32, 6, auch stossen wir Vs. 51. 52 auf etymologische Deutung." — Damit ist nun die Beweisführung abgethan und zwar so vollgültig, dass vom voranstehenden Kapitel, weil es mit diesem zusammenhängt, keine Beglaubigung seiner Abstammung gefordert zu werden braucht! „Denn ist K. 41 dem Verf. der zweiten Legislation eigen, so wohl auch das enge damit verbundene K. 40, in welchem auch Vs. 15 ein absoluter Infinitiv das Verbum verstärkt."

„In *K. 39* muss ich jedenfalls mit **Tuch** Vs. 1—5 und 21—23 dem Ergänzer zuweisen. Dafür spricht, dass Vs. 5 מאז wie Exod. 5, 23 mit dem Verbum finitum verbunden ist, und Vs. 21 erinnert ויתן חנו an Exod. 3, 21., aber über die übrigen Verse unsres Kap. wage ich nichts zu entscheiden." — Dieselbe Sprachweise wie Vs. 21 findet

sich auch, nur unwesentlich modificirt, in der „Grundschrift“ Gen 47, 29 u. ö. grade so wie hier Vs. 4.

„Ist bis dahin die Untersuchung richtig geführt worden, so hilft uns dieselbe auch den Ursprung von *K. 42* auffinden. Sind nämlich die Träume Joseph's mit Recht der zweiten Legislation zugewiesen worden, so gehört ihr auch dies Kapitel, weil Vs. 9 sich auf diese Träume bezieht, auch wird Vs. 28 das Fragewort durch ואת verstärkt.“ Wenn sie nun aber nicht richtig geführt worden ist, wenn vielmehr der innre Zusammenhang und die gegenseitigen Beziehungen uns unabweisbar zwingen, K. 37 und 39—42 als ein untrennbares, einheitliches, organisches Ganze anzusehen, dann — nun dann kann das Fragewort mit ואת in Vs. 28 nicht mehr als charakteristisches Merkmal des „Ergänzers“ angesehen werden.

Wie schon früher bemerkt wurde, befindet sich *Tuch* im offensten Widerspruch mit Stähelin, indem er den ganzen Abschnitt K. 39—42 der „Grundschrift“ vindicirt, nur dass K. 39 „wie es hier steht am Anfange und Ende Vs. 1—5 und Vs. 21—23 vom Ergänzer verbrämt“ sei. Beleuchten wir zuvörderst diese „Verbrämungen.“ Wir befolgen Tuch's Rath und knüpfen Vs. 6 unmittelbar an K. 37, 36 an. Dann würde die Erzählung so lauten: „Und die Midianiter verkauften ihn an Potiphar, den Kämmerer Pharao's und Obersten der Leibwache; und er that Alles, was er hatte, in seine Hand und kümmerte sich bei ihm um gar nichts, als um die Speise, die er ass.“ — Ist das Zusammenhang und Fortschritt?! Vermisst man hier nicht ein unentbehrliches Mittelglied? einen Bericht, dass — und wie es kam, dass Joseph, der elende Sklave, sofort so hoch in seines Herrn Gunst steht? Ist es denn so etwas Gewöhnliches, so etwas sich von selbst Verstehendes, dass einem eben gekauften Sklaven so ohne Weitres Haus und Hof, Hab und Gut zur unbedingten und rechenschaftslosen Verwaltung übergeben werden, dass es sich nicht einmal der Mühe verlohnen sollte, ein Paar Worte zur Motivirung dieser auffallenden Erscheinung zu verlieren? Ist es denkbar, dass die Grundschrift, die sonst in ihrer Darstellung so breit ist, so sehr die Wiederholungen liebt, hier einen solchen Sprung gemacht und das Allernöthigste (von Wiederholungen vollends zu geschweigen) übergangen haben

sollte? Eine solche Grundschrift bedürfte eines Ergänzers, und man käme in Versuchung zu glauben, dass sie, ihr Schicksal voraussehend, schon im Voraus auf einen Ergänzer gerechnet habe. Wenn nur das fatale יהוה in Vs. 1—5 nicht so störend in den Weg träte, Tuch würde gewiss die Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit dieser Verse willig anerkannt haben.

Aehnlich verhält es sich mit Vs. 21—23. Tuch bemerkt: „Wie beim ersten Zusatze der Ergänzer abhängig von der Grundschrift ist, so ist die letztere Notiz offenbar aus K. 40, 4 geflossen,“ — oder umgekehrt 40, 4 aus Vs. 23. Worauf Tuch nämlich noch besondres Gewicht legt, ist, dass durch dieses Einschiebsel des Ergänzers eine grosse Verwirrung, die zu lösen ihm erst möglich ward, in die vorliegende Gestalt des Berichtes gekommen sei. Nach der Grundschrift nämlich sei Joseph von seinem Herrn, dem Obersten der Leibwache, der zugleich der Oberaufseher der Staatsgefängnisse war, in Verhaft genommen und der Freiheit beraubt worden, habe jedoch nicht aufgehört, Potiphar's Knecht zu sein und in seinen Diensten zu stehen, so dass während Potiphar ihn aus seinem Hause entfernte, er ihn doch mit der speciellen Bedienung gewisser Gefangenen K. 40, 4 beauftragen konnte. Der Ergänzer aber verkenne dies Verhältniss, halte die Person, welche Joseph in's Gefängniss wirft K. 39, 20., für verschieden von der, die ihn K. 40, 4 zu begünstigen scheine, und führe so K. 39, 21 den שַׂר בֵּית־הַסֹּהַר, den die Grundschrift gar nicht kenne, in die Erzählung ein, für welchen שַׂר הַטַּבָּחִים im Folgenden nur ein ehrenvollerer Titel zu sein schien. So sei die Verwirrung, dass Joseph zwei Herren gehabt haben soll, dass zwei Oberste der Leibwache erwähnt werden, nur aus einer unrichtigen Voraussetzung des Ergänzers entstanden. Dagegen behaupten wir, dass die ganze Verwirrung nur aus etlichen unrichtigen Voraussetzungen der Kritiker, und nicht in der Genesis, sondern allein in den kritischen Bearbeitungen derselben entstanden sei. Denn eine unrichtige Voraussetzung ist es, dass nach dem vorliegenden Zusammenhang der שׂר בית־הסהר in 39, 21 als identisch mit dem שׂר הטבחים in 40, 4 gefasst werden müsse; — eine unrichtige Voraussetzung ist es ferner, dass die Person, welche 39, 20 den Joseph in's Gefängniss wirft, nach dem

jetzigen Kontext verschieden zu denken sei von der, die ihn 40, 4 zu begünstigen scheint, — und dann ist es auch natürlich eine unrichtige Conclusion, dass der Bericht in seiner jetzigen Gestalt, zwei Herren Joseph's und zwei Obersten der Leibwache habe. — Es ist unbegreiflich, oder vielmehr nur durch eine grosse Befangenheit seines sonst oft so scharfen Blickes, womit ihn seine Ergänzungshypothese gefangen hielt, begreiflich, dass Tuch die von Ewald und Ranke*) schon völlig klar gemachten Verhältnisse wieder so durcheinander mengen und verwirren konnte.

Die Sache verhält sich ganz einfach und natürlich so: Potiphar war als Oberster der Leibwache zugleich auch Oberaufseher über die Staatsgefängnisse. Dass aber ein so vornehmer und gewiss am Hofe viel beschäftigter Mann die Aufsicht und Pflege der Gefangenen selbst in eigner Person ausgerichtet haben sollte, ist völlig undenkbar; dies lag vielmehr gewiss dem unter ihm stehenden שר בית־הסהר ob. Aber wie Potiphar selbst früher, so erkannte auch jetzt dieser untergeordnete Beamte sehr bald die Anstelligkeit und Tüchtigkeit Joseph's, und wusste davon Gebrauch zu machen. Nach kürzerer oder längrer Zeit werden die beiden vornehmen Hofbeamten 40, 2 auf Befehl des Monarchen in's Gefängniss geworfen. Dass nun Potiphar selbst und in eigner Person sich um dieselben kümmerte und für anständige Behandlung derselben sorgt (Vs. 4), ist ganz in der Ordnung. Vielleicht berichtete bei dieser Gelegenheit der Unteraufseher über Joseph's erprobte Brauchbarkeit, oder da Potiphar auch aus eigner Erfahrung Joseph's Geschicklichkeit hinlänglich kannte, glaubte er seine vornehmen Gefangenen, gegen die er doch noch mancherlei Rücksichten zu nehmen haben mochte, am besten versorgt, wenn er Joseph zu ihrer speciellen Bedienung beorderte.

Ueber *K. 39, 6—20* wagt Stähelin nichts zu entscheiden. Doch diese bescheidene Zurückhaltung ist grade kein Versdienst, sondern bei Lichte besehen, nichts andres als die eingeengteste Verlegenheit. *Qui vult vitare Charybdin incidit in Scyllam.* Diese fatale Alternative hinderte bloss unsern Kritiker an der Entscheidung. Ge-

*) Ewald's Composition der Genesis S. 56; — Ranke's Untersuchungen I. S. 263.

hört nämlich dieser Abschnitt der Grundschrift an, so ist er ein Torso ohne Kopf, Hand und Fuss; gehört er dem Ergänzer an, so schwebt K. 43—50 (oder die Grundschrift) völlig in der Luft. Denn im erstern Falle finden wir den Joseph im Hause Potiphar's als Fac-totum dieses Hauses, ohne dass wir wissen, wie er dazu geworden ist; wir finden ihn im Gefängniss und wissen nicht, wie er wieder herausgekommen ist — da ja K. 40—42 dem „Ergänzer" angehören. — Im andern Fälle würde die „Grundschrift" einen *salto mortale* von K. 37 bis zu 43 machen, der vergeblich seines Gleichen suchen würde. Ihr Verfasser würde einem Baumeister gleichen, der, nachdem er den Grundstein gelegt, zum Bau des dritten Stockwerkes schreiten wollte. Wir finden K. 43 den Joseph mit der Regierung Aegyptens beschäftigt, und wissen nicht, wie er dazu gekommen ist; wir finden eine Menge von Thatsachen, Verhältnissen und Anspielungen, die uns völlig unbegreiflich und unverständlich sind (vgl. unten).

Stähelin hilft sich in dieser argen Verlegenheit so gut es geht mit der Ausrede: „Es ist leicht möglich, dass auch die Grundschrift erzählte, wie gut Joseph im Hause seines Herrn behandelt wurde, da sie gewiss seine Verkaufung nach Aegypten berichtete, obgleich der Ergänzer hierüber nur seine eigene Erzählung giebt." So negirt die Kritik in einem Athem fort ihre eigenen Positionen und von allen Voraussetzungen, auf welche sie ihre Ergänzungshypothese gebaut hat, bleibt auch keine einzige, die sie nicht selbst mehrfach aufzuheben sich genöthigt gesehen hätte. Da wird erstens mit grosser Zuversicht behauptet, die Grundschrift unterscheide sich durchgängig durch Sprache, Ausdruck, Styl und Anschauung, woran man sie leicht erkennen könne; — nun aber weist sie selbst dem Ergänzer sehr oft Partien zu, in welchen sich dies Alles wie in der Grundschrift findet, oder umgekehrt, der Grundschrift Stücke, worin sich die angeblichen Eigenthümlichkeiten des Ergänzers finden. Mit noch grösserer Zuversicht wo möglich wird auf die höchst merkwürdige Erscheinung hingewiesen, dass die Grundschrift nach Ausscheidung der ergänzenden Einschiebsel im schönsten Zusammenhang stehe, und siehe da, wiederum ist es die Kritik selbst, die uns gesteht, dass die übrigbleibenden Partien der Grundschrift oft auch abgerissen und zusammenhangslos dastehen und dies daraus erklärt werden müsse, dass

der Ergänzer ganze Abschnitte herausgenommen habe und an ihre Stelle seine eignen Darstellungen eingeschoben haben müsse.

Stähelin schreibt K. 40—42 dem Ergänzer zu. Dass aber diese Kapitel zum Verständniss der Grundschrift von K. 43—50 absolut unentbehrlich, und die letztern ohne jene in sehr vielen Momenten völlig unverständlich sind, springt so sehr in die Augen, dass man nicht begreifen könnte, wie Stähelin sich wegen etlicher an Zahl und Gewicht höchst ärmlicher, mühselig zusammengesuchter Analogien im Ausdruck bewogen fühlen konnte, von Tuch's Ansicht abzuweichen, — wenn man nicht wüsste, wie wichtig es ihm auf seinem Standpunkte sein muss, auch den unbedeutendsten sprachlichen Analogien die entscheidende Stimme zuzuwenden. Denn gehört K. 40—42 der Grundschrift an und findet sich hier, wenn auch nur selten und ungewichtig, die angebliche Sprachweise des Ergänzers, so stürzt offenbar sein ganzes bisheriges Gebäude, das allein auf solchen Stützen ruht, ganz und gar in sich zusammen, und er hat all seine Mühe vergebens angewandt. Aber die neue Gefahr, in die er sich, um der andern zu entgehen, begiebt, ist wahrlich nicht geringer als jene, wie sich im Verlauf unsrer Untersuchung noch vielfach herausstellen wird.

„In

Kap. 43,"

behauptet Stähelin, „finde ich die erste Legislation, weil Vs. 14 אל שדי vorkommt .... und Vs. 6 Jakob Israel heisst, was besonders dieser Verfasser liebt." — Das ist Alles, was für die Grundschrift aufzutreiben ist, und wenn, wie unten in der Anmerkung gezeigt werden soll *), der Name Israel in beiderlei Bestandtheilen neben

*) Das Verhältniss des Vorkommens dieser Namen von Gen. 35, 10 bis zu Ende der Genesis ist folgendes: Die Grundschrift gebraucht den Namen Jakob 40 mal und den Namen Israel 34 mal; der Ergänzer hingegen nennt innerhalb dieser Kapitel den Stammvater einmal Israel und viermal Jakob; — wobei aber noch wohl zu beachten ist, dass diese vier Stellen sämmtlich in K. 42 vorkommen, welches nur die allerunkritischste Willkühr von K. 43 ff. losreissen und einem andern Verfasser zuschreiben kann. Weisen wir aber mit Tuch K. 42 auch der Grundschrift zu, so bleibt für den Ergänzer keine einzige Stelle mit

dem Namen Jakob sich findet, so bleibt nur der einzige Ausdruck אל שדי. Wenn man nun aber dagegen bemerkt, dass dies Kapitel wenigstens eben so viele Analoga und Beziehungen in Sprache, Ausdruck, Anschauung und Thatsachen auf die zunächst vorangehenden Kapitel des Ergänzers (K. 40—42) darbietet, als es Verse enthält, so sieht man nicht ein, warum Stähelin nicht lieber, um sich des einzigen אל שדי zu entledigen, zu der auch sonst gebrauchten Auskunft greift, der Ergänzer habe sich hier an die Ausdrucksweise der Grundschrift angelehnt. Aber davon hielt ihn wohl das richtige Gefühl ab, dass durch solche Exceptionen sein ganzes kritisches Verfahren alle Sicherheit und Haltung verliert.

Aber sind denn die vielen Beziehungen dieses 43. Kap. auf K. 40—42 unserm Kritiker entgangen? Wir wollen sehen. Er fügt hinzu: „Doch ist dieselbe (die Grundschrift) wohl nicht getreu wiedergegeben, da wir häufige Rückbeziehungen auf K. 42 antreffen." — *Wohl nicht ganz getreu?* und doch *häufige* Rückbeziehungen auf K. 42! Wohl nicht ganz getreu! — also doch so ziemlich getreu; so dass die Hauptbestandtheile des Kapitels doch immer noch aus der Grundschrift herrühren? — Im Gegentheil, kaum *ein* Vers, kaum *ein* Satz darf für die Grundschrift übrig bleiben, vielleicht nur das einzige אל שדי in Vs. 14. Man gehe das ganze Kapitel von Vers zu Vers durch, und sehe zu, ob ein einziger Satz da ist, der sich nicht mittelbar oder unmittelbar auf K. 42 zurückbezieht, der nicht durch K. 42 erst sein rechtes Verständniss und seinen Zusammenhang findet, — man vergleiche ferner die vielen sprachlichen Analogien in beiden Kapiteln, — und urtheile dann selbst, wie es um das so freundlich nachgiebige „wohl nicht ganz getreu" bestellt ist. Man vgl. Tuch's *) Commentar. Nachdem dieser Gelehrte eine Menge sachlicher und sprachlicher Beziehungen von K. 43 und 44 auf 42 namhaft gemacht hat, schliesst er mit den Worten: „.... wir müssten Vers für Vers herausheben, wollten wir alle Beziehungen auf das Vorhergehende nachweisen."

---

dem Namen Jakob, und er gebraucht nur den Namen Israel. Wie steht es nun mit der Behauptung, dass der Verfasser der Grundschrift ganz besonders liebe, den Namen Israel zu gebrauchen?!

*) Comment. S. 528.

Das Resultat dieser Vergleichung kann nur ein zwiefaches sein: entweder stammen beide Partien von demselben Verfasser her, und dann wirkt dies Zugeständniss durch die Verfolgung der von Stähelin namhaft gemachten sprachlichen Analogien auf die ganze Genesis ein, oder — man muss annehmen, die erste und zweite Legislation hätten hier ihre Rollen getauscht, d. h. die „Grundschrift" habe hier die Ergänzungsschrift interpolirt und verfälscht, und, statt eines ursprünglichen יהוה, das אל שדי — vom *jus talionis* Gebrauch machend — eingeschwärzt, grade so wie der „Ergänzer" in K. 17, 1 das ursprüngliche אלהים strich und dafür ohne Weitres יהוה setzte.

Aber nicht nur K. 42 wird durch unser Kapitel vorausgesetzt, sondern auch K. 40. 41, die überhaupt zugestandenermassen mit K. 42 eine untrennbare Einheit bilden. In der „Grundschrift" verliessen wir Joseph zuletzt K. 37, 36 in dem Augenblick, wo ihn die Midianiter an Potiphar verkauften, oder wenn K. 39, 6—20 ebenfalls der Grundschrift angehört, im Gefängnisse. Dagegen ist er jetzt auf einmal — wir wissen selbst nicht recht was? Jedenfalls nimmt er eine sehr bedeutende Stellung ein, aber welcher Art diese sei, wie er dazu gelangt ist, erfahren wir nicht. Eine Hungersnoth drückt schwer alle Länder. Die Darstellung sieht dies als ein bekanntes Faktum an und doch hat sie dieselbe noch mit keinem Worte berührt. Joseph verkauft aller Welt Getreide, und wir wissen nicht, wie er dazu kommt, woher er diesen unerschöpflichen Vorrath genommen, u. d. m.

Stähelin lehrt weiter: „Da

Kapp. 44. 45

enge mit dem Vorigen verbunden sind" (gewiss nicht enger als K. 43 mit dem Vorangehenden) „so rühren sie wohl von demselben Verfasser her" (ohne allen Zweifel) „auch wird 45, 28 Jakob Israel genannt."

In Kap. 44 setzen sich die sachlichen und sprachlichen Rückbeziehungen der „Grundschrift" auf die „Ergänzungsschrift" in K. 40—42 in derselben Weise wie im vorigen Kap. fort. Ueber K. 45 sagt Tuch*): „Wenn die viel-

*) A. a. O. S. 534.

fachen Verwicklungen im Vorhergehenden nur dazu dienten, die endliche überraschende Auflösung in K. 45 vorzubereiten, so ist damit ein hinreichender Beweis gegeben, dass das vorliegende Kap. vom Erzähler der vorigen Kap. herrühren müsse .... und der sachliche Zusammenhang der Vs. 6. 11 erwähnten, noch bevorstehenden fünf Hungersjahre mit K. 41, 54 und der Zeit der ersten und zweiten Reise der Brüder K. 42. 43 .... verketten dies Schlusskapitel so unzertrennlich mit dem Vorhergehenden „wie es *nur* von *einem* Verfasser zu erwarten ist."

Kapp. 46—50.

Ueber *K. 46* spricht sich Stähelin also aus: „Mit ziemlicher Sicherheit kann man dem Verfasser der ersten Legislation den grössten Theil von K. 46 zuschreiben; denn die in diesem Kap. enthaltene Genealogie hat Vs. 8 eine Ueberschrift und Vs. 14. 18. 22 Schlussformeln, so dass sie mit K. 36 harmonirt, auch findet sich Vs. 15 Fadan Aram und Vs. 2. 29. 30 Israel." — Wie wenig diese Merkmale den Charakter ausschliesslicher Eigenthümlichkeit tragen, haben wir bereits gesehen. Dagegen finden sich in diesem Abschnitte auch Beziehungen, welche vorangegangene Berichte des „Ergänzers" voraussetzen; — so weist Vs. 12. auf K. 38 und Vs. 20 (vgl. 48, 5) auf K. 41, 50 zurück.

Nur über die Abfassung von *K. 46, 31 — 47, 6* kann Stähelin nicht Bestimmtes entscheiden, es könnte dieser Abschnitt, meint er, später in die ursprüngliche Erzählung eingefügt sein. — Hingegen gehören ihr *K. 47, 7 — 12* wieder an, denn Vs. 9 treffen wir מאה im *stat. constr.*" (vgl. zu K. 20 u. 21) „und מגורים" (vgl. zu K. 36); „auch vergleiche man ימי שני u. s. w. mit 23, 1 und 25, 7." Diese Redeweise ist aber keineswegs constant in der „Grundschrift;" diese bezeichnet das Lebensalter auch vielfach auf andre Weise, — warum sollte ein einheitlicher Verfasser nicht auch damit variiren können? Uebrigens weise man uns auch Stellen des „Ergänzers" nach, wo diese Ausdrucksweise anzubringen und ebenso passend angebracht gewesen wäre, wie in den genannten Stellen der „Grundschrift."

„Der kleine Abschnitt *K. 47, 13—26* scheint nach meinem Dafürhalten der zweiten Legislation zuzuweisen; doch kann ich dafür keine andere Belege beibringen als

die Aehnlichkeit von Vs. 24 mit K. 41, 34." Ist es aber unwidersprechlich, dass K. 41 mit K. 42 und 43 unzertrennlich zusammenhängt, so wird in dieser Beziehung auf K. 41 auch wohl nur wieder ein neuer Beleg für die Einheit und Zusammenhörigkeit der ganzen Geschichte Joseph's liegen.

„Von *K. 47, 27 — K. 50* ist meiner Ansicht nach Alles der ersten Legislation zuzuweisen, denn Vs. 27 und K. 48, 4 verbinden die beiden Worte רבה und פרה, dann ist 47, 28 mit Vs. 9 zu vergleichen und das dort Bemerkte zu berücksichtigen. K. 48, 3 hat אל שדי; Vs. 7 פדן ארם" (Alles schon mehrfach besprochene Pseudo-Merkmale) — „und Vs. 3. 4. 7. beziehen sich auf K. 35 zurück und Vs. 22 auf K. 33, 17., auch kann man mit Vs. 15 K. 17, 1 vergleichen" (was Alles begreiflicher Weise nichts gegen die Einheit des Ganzen verschlägt). — Dagegen finden wir K. 47, 29 die sonderbare Sitte, bei einem eidlichen Gelöbniss sich die Hand des Schwörenden unter die Hüfte legen zu lassen, grade wie beim „Ergänzer" Gen. 24, 2 und sonst nirgends. Wie begierig würde die Kritik nach dieser auffallenden Analogie gegriffen haben, wenn sie ihr gelegen gewesen wäre! So aber wird sie ignorirt. Aber die Unbesiegbare wird sich schon helfen, denn was liegt näher, als bei K. 47, 29 zu sagen: „von wo es der Ergänzer in K. 24, 2 copirt hat."

„Kap. 49

hat besonders in dem dem Joseph zu Theil werdenden Segen die Eigenthümlichkeit der ersten Legislation." — Wir vermögen hier diese Eigenthümlichkeit nicht recht auffindig zu machen, vielmehr treffen wir hier ganz unverkennbar die Eigenthümlichkeit des Segens, wie der Ergänzer ihn K. 27, 28 dem Jakob von seinem alten, blinden, dem Tode sich nahe glaubenden Vater Isaak (der wenigstens seinen Liebling vor sich zu haben meinte) geben lässt. So sind auch in der Grundschrift des alten Jakob's Augen dunkel geworden (48, 10), so glaubt auch Jakob sich dem Tode nahe (K. 48 und 49), so hat auch Jakob hier seinen Liebling vor sich und überschüttet ihn mit demselben Segen und fast in denselben Ausdrücken. Denn „Thau des Himmels und Fettigkeit der Erde" in K. 27 entspricht ganz den „Segnungen des Himmels von oben

herab und den Segnungen der Fluth, die unten ruht.“ Aber hier hat der alte Jakob unter zwei Auserwählte die Segenswünsche zu vertheilen, die dort der alte Isaak auf den einen häufen konnte. So findet sich denn das „Korn und Wein die Fülle“ in K. 27 wenigstens dem zweiten Punkte nach wieder in dem Segen an Juda Vs. 11. Ebenso erinnert Vs. 8: „Deine Hand wird deinen Feinden auf dem Nacken sein“ an K. 27, 40 und der Ausdruck יִשְׁתַּחֲווּ לְךָ בְּנֵי אָבִיךָ kommt in eigenthümlicher Anschauungs- und Ausdrucksweise höchst auffallend mit 27, 29: יִשְׁתַּחֲווּ לְךָ בְּנֵי אִמֶּךָ überein und die Worte וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים Vs. 10 erinnern an das יַעַבְדוּךָ עַמִּים in K. 27, 29 *), dass aber der Segen Jakob's über seine Söhne und namentlich über Juda und Joseph so viele Anklänge in Ausdruck und Anschauung mit dem Segen Isaak's über seinen Sohn Jakob hat, erklärt sich aus der Congruenz der Verhältnisse; Jakob theilt als Vater hier mit, was er selbst von seinem Vater empfangen hat. Die Kritik hat die höchst auffälligen Analogien, wie wir zu ihrer Ehre annehmen wollen, übersehen, weil sie in ihrer Befangenheit und Voreingenommenheit meist nur ein Auge hat für das, was zu ihrer Hypothese passt. Nun aber, da sie darauf hingewiesen ist, bleibt ihr nichts Andres übrig, als bei K. 49 gelegentlich zu bemerken: „von wo der Ergänzer K. 27 copirt hat,“ und darin dann mit gewohnter Kühnheit sogar eine neue Bestätigung ihrer Ansicht zu sehen. Dass K. 27 freilich durchaus nicht wie eine Kopie aussieht, im Gegentheil, der Segen Isaak's als der kürzre, einfachere, ursprüngliche als das Thema, welches der Segen Jakob's weiter ausführt und entwickelt, erscheint und für jeden Unbefangenen erscheinen muss, wird die Kritik von der Anwendung dieser Taktik nicht abhalten.

Ferner machen wir noch darauf aufmerksam, wie die Weise, dass ein Vater in Form des Segens oder Fluches über seine Söhne, ihnen die noch zukünftige Entwicklung der Geschichte ihrer Nachkommen verkündigt, dem „Ergänzer“ ganz besonders eigenthümlich ist. So lässt dieser Verfasser den Noah über Sem, Ham und Japhet in

---

*) Auch liegt unserm Kapitel dieselbe Ansicht von dem Vorrecht der Erstgeburt zu Grunde, wie sie beim „Ergänzer“ in K. 25, 31 ff. und K. 27 sich ausspricht; und in beiden Abschnitten geht die natürliche Erstgeburt dieses Vorrechtes zu Gunsten Nachgeborner verlustig.

K. 9, 25 ff. und den **Isaak** über Jakob und Esau K. 27 ganz in derselben Weise weissagend segnen und fluchen, wie den Jakob hier in K. 49 und in K. 48. Auch für **Tuch** scheint dies Argument nicht ohne Gewicht gewesen zu sein, weil er es für nöthig hält, zu bemerken *): „dass die Grundschrift die divinatorische Seite erst in Jakob's und Joseph's Leben aufnehme." Sie trägt also doch immer ebenso wie der Ergänzer die Weise der prophetischen Zeit in die Urzeit hinüber. Dass sie sich aber im Unterschiede vom „Ergänzer" auf Verheissungen beschränke, wird durch K. 49, in welchem verhältnissmässig ebenso viel gedroht, gestraft und geflucht wird, wie beim „Ergänzer," widerlegt.

Und so erlauben wir uns denn an **Stähelin** noch die Frage: warum er, der bei allen Stücken des Ergänzers, wo von einem Fluch die Rede ist, nie unterlässt, darauf hinzuweisen und darin einen Beweis zu sehen, dass das bezügliche Stück vom „Ergänzer" abgefasst sei, — warum er denn die Flüche im Anfange unsres Kapitels gar nicht bemerkt hat?

Stähelin fährt fort: „Vs. 25 treffen wir den Namen שַׁדַּי." Sonderbar! Zu Gen. 17 hatte derselbe Kritiker es grade als charakteristischen Unterschied zwischen beiden Verfassern geltend gemacht, dass die erste Legislation אֵל שַׁדַּי und die zweite *bloss* שַׁדַּי habe. Jetzt kehrt er auf einmal die Sache um und belehrt uns: Gen. 49 hat das blosse שַׁדַּי, folglich — *hear him!* — folglich gehört es der ersten Legislation an! Wollte er aber etwa erwidern, dass das אֵל allerdings auch hier stände, nämlich im vorigen Hemistich, von wo es auch noch auf das שַׁדַּי in zweiten hinüberwirke, — so gilt ganz dasselbe von Num. 24, 4. 16., aus welcher Stelle eben der Kanon dieses Scheidungsmerkmales entnommen ist, so dass also mindestens dieser Kanon als absolut nichtig erscheinen muss. Ja man müsste vielmehr in der eigenthümlichen dichterischen Ausdrucksweise, im ersten Gliede des Parallelismus אֵל und im zweiten שַׁדַּי zu gebrauchen, ein unverkennbares Merkmal sehen, dass Jakob's Segen und Bileam's Segen (versteht sich *mit* allem Zubehör) von ein und demselben Verfasser herrühren müssen.

„Dann beziehen sich," heisst es weiter, „Vs. 5—7

*) Dessen Comment. S. LXVIII.

auf K. 34 und Vs. 3. 4 auf K. 25, 7 ff.; 35, 7 ff.," — dass diese Beziehungen uns ebenso willkommen sind, wie unsern Gegnern, versteht sich von selbst; — „ferner heisst von K. 47, 27 an Jakob öfter Jsrael und ebenso *K. 50, 2*, welches Kapitel auch in Vs. 13 sich auf K. 33 stützt, auch beziehen sich Vs. 20. 21 wohl auf K. 45, 11. 5—7 zurück und eben diese Kapitel, die auch wegen vieler (?) andrer Eigenthümlichkeiten dem Verfasser der ersten Legislation zuzuweisen sind, zeigen, dass er von K. 35 an gewöhnlich (?!) den Jakob Israel nennt" — gewöhnlich? — d. h. 34 Mal Israel und 40 Mal Jakob!!

Ueber den

Gebrauch der Gottesnamen

in diesem Sefer Toledot können wir kurz hinweggehen. Da uns keine Stelle entgegengehalten wird, in welcher unter allen Umständen statt אלהים das יהוה stehen müsste, wenn der Verfasser es nicht grundsätzlich hätte vermeiden müssen, — so haben wir es blos mit dem יהוה in *K. 49, 18* zu thun, und zwar nicht in defensivem sondern in offensivem Kampfe. Stähelin lässt sich hierauf gar nicht ein. Tuch*) bemerkt dazu: In dem Ausrufe: „Auf deine Hülfe harre ich, Jehovah!" der hier ganz am Platze sei und daher nicht als Interpolation angesehen werden könne, befremde das יהוה nicht, „da das Lied nicht vom Elohisten herrührt," d. h. der Verfasser der Grundschrift, hat das Lied nicht selbst gedichtet (denn**) „aus den angeführten Beziehungen im Segen auf vorbereitende Stellen der Grundschrift folgt, dass nicht etwa ein Spätrer, etwa der Ergänzer, den Astruc hier sieht, sondern der Verfasser der Grundschrift selbst das Stück in den Zusammenhang eingereiht habe .... und es ist festzuhalten, dass Jakob's Segen bereits in der Grundschrift stand.") Also: die Grundschrift hat das Lied vorgefunden und auf's innigste mit ihrer eignen geschichtlichen Darstellung verwebt. In dem Liede fand sie aber das יהוה vor und nahm es mit auf, so wie sie es vorfand. Diese Ausflucht können wir durchaus nicht gelten lassen. Denn es ist nur zweierlei möglich. Entweder glaubte der Verfasser der Grund-

*) Comment. S. 583.

**) A. a. O. S. 555 ff.

schrift, nach dem Sprüchworte „Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer,“ das einzige יהוה in K. 49, 18 werde die so consequent durchgeführte Ansicht, dass der Name Jehovah den Israeliten erst durch Mose gegeben sei, gar nicht alteriren, oder der Widerspruch, in welchem dies יהוה mit seiner Ansicht steht, ist ihm entgangen. Die letztere Annahme ist um so weniger denkbar, als die vielen Beziehungen, welche er in der von ihm selbst abgefassten Darstellung auf diesen Segen, seinen Inhalt geschichtlich vorbereitend und unterbauend nimmt, zur Genüge zeigen, wie genau er den Segen durchstudirt und seinen Inhalt sich angeeignet hatte. Es bleibt uns also nur die erstre Annahme übrig; aber auch mit ihr fahren wir schlecht. So gescheidt musste auch der Verfasser der Grundschrift sein, um einzusehen, dass wenn seine Darstellung der vormosaischen Geschichte auch nur ein einziges יהוה im Munde der Patriarchen darbot, er sich selbst der Lüge oder des Irrthums zeihte. Dass er nicht selbst den Segen abgefasst hat, änderte darin nicht das Mindeste; denn er hat ihn aufgenommen und in seine Darstellung auf's engste verwebt; dadurch hat er sich seinen Inhalt angeeignet und ist für das יהוה ebenso verantwortlich, als wenn er es selbst geschrieben hätte. Fand er den Segen in einer Form vor, die seiner Ueberzeugung oder seiner eigenthümlichen Ansicht nicht entsprach, sondern vielmehr derselben gradezu und offen widerpsrach, so blieb ihm nur übrig, ihn entweder gar nicht, — oder nach seiner Ueberzeugung modificirt, aufzunehmen. Nichts kann gewisser und unbestreitbarer sein, als dass das יהוה im Munde eines Patriarchen im augenfälligsten Widerspruch mit Exod. 6, 3 — wenn Tuch's Erklärung dieses Verses die richtige ist — steht, und darum kann auch nichts gewisser sein, als dass die Grundschrift, die Gen. 49, 18 den Jakob den Gottesnamen יהוה brauchen liess, Exod. 6, 3 nicht so gemeint haben kann, wie Tuch es versteht.

So schliessen wir unsre diesmalige Untersuchung mit der auch von dieser Seite wohlbegründeten Ueberzeugung, dass die Deutung von Exod. 6, 3., welche die Basis der Ergänzungshypothese bildet, das πρῶτον ψεῦδος derselben sei.

Druck von *Carl Jahncke* in Berlin, Klosterstrasse № 49.

Uebersicht des Inhaltes.

Erste Abtheilung.

Allgemeines und Einleitendes. S. V—LXXXIII.

I. Ueber den Einfluss der historisch-theologischen Gesammtanschauung des Kritikers auf die Kritik des Pentateuches. S. V—XX.

II. Die Ergänzungshypothese. S. XX—LXVII.

A. Ihr Ausgangspunkt. S. XX; Exod. 6, 3. S. XXII; die erste und zweite Legislation. S. XXXII.

B. Ihre Scheidungskanones a) im Allgemeinen. S. XXXIII. — b) im Besondern: die Gottesnamen. S. XLIII; der verschiedene Ideenkreis. S. LIII. — Die sprachlichen Merkmale. S. LIX. — Der Zusammenhang. S. LXIII. — Dispertitionstabelle. S. LXVI.

III. Die Vertheilung des historischen Stoffes in der Genesis. S. LXVII—LXXXIII.

A. Die Zehnzahl der Bestandtheile in der Genesis. S. LXVII.

B. Die Gränzscheide zwischen Gen. 1 und 2. S. LXXIII.

Zweite Abtheilung.

Specielle Beleuchtung der einzelnen Geschichtsgruppen in der Genesis. S. *1—202.*

1. Die kosmogonische Einleitung und die Toledot des Himmels und der Erde. (K. 1—4.) S. *1—33.*

A. Die Widersprüche zwischen K. 1 u. 2. S. *1.*

B. Verschiedenheit der Sprache, des Styls und der Ausdrucksweise beider Abschnitte. S. *14.*

C. Zeugnisse für die Einheit beider Abschnitte. S. *19.*

D. Die Genealogie in K. 4 im Verhältniss zu der in K. 5. S. *26.*

E. Die Gottesnamen in K. 1—4. S. *33.*

2. Die Toledot 'Adam. (K. 5. — K. 6, 8.) S. *33—46.*

A. Inhalt und Sprache in K. 6, 1—8. S. *33.*

B. Die Gottesnamen in K. 5, 22—24. S. *38*; in K. 6, 1—8. S. *41.*

3. **Die Toledot Noach.** (K. 6, 9. — 9, 29.) S. *46—69.*

A. Inhalt und Sprache. a) die Ergänzungen: K. 7, 1—10. S. *46*; K. 7, 16. S. *53*; K. 7, 23. S. *53*; K. 8, 6—12. S. *53*; K. 8, 20—22. S. *54*; K. 9, 18—27. S. *54*. — b) Die Grundschrift: K. 7, 13. S. *57*; K. 6, 18. S. *57*; K. 8, 19. S. *58*; K. 9, 12. S. *59*; K. 6, 14. S. *62*; K. 9, 4. S. *63*; K. 7, 22. S. *64*.

B. Die Gottesnamen in K. 7, 1 ff. S. *66*; K. 7, 16. S. *67*; K. 9, 1—17. S. *68*.

4. **Die Toledot Bne-Noach.** (K. 10, 1. — 11, 9.) S. *69—76.*

A. Inhalt und Sprache in K. 10. S. *69*; K. 11, 1—9. S. *73*.

B. Die Gottesnamen. S. *76*.

5. **Die Toledot Schem.** (K. 11, 10—26.) S. *76*.

6. **Die Toledot Terach.** (K. 11, 27. — 25, 11.) S. *77—143.*

A. Inhalt und Sprache in K. 11, 27—32. S. *77*; K. 12 u. 13. S. *78*; K. 14. S. *81*; K. 15. S. *82*; K. 16. S. *86*; Zusammenhang von K. 12—16 mit dem Vorigen und Nachfolgenden. S. *88*; K. 17. S. *92*; K. 18 u. 19. S. *96*; K. 19, 29. S. *98*; Verhältniss von K. 20 zu K. 12. S. *101*; Verhältniss von K. 21 zu K. 16. S. *106*; K. 20 u. 21. S. *109*; K. 22. S. *113*; K. 23. S. *115*; K. 24. S. *117*; K. 25, 1—11. S. *118*.

B. Die Gottesnamen S. *119*; in K. 14. *120*; in K. 17. S. *121*; in K. 19, 29. S. *130*; in K. 20. S. *132*; in K. 21. S. *134*; in K. 22. S. *134*; in K. 23 u. 25. S. *142*.

7. **Die Toledot Jischma'el.** (K. 25, 12—18.) S. *143*.

8. **Die Toledot Jizchaq.** (K. 25, 19. — 35, 29.) S. *143—183.*

A. Inhalt und Sprache S. *143*; in K. 25, 19—34. S. *146*; K. 26 — K. 28, 9. S. *148*; K. 28, 10—22. S. *153*; K. 29—31. S. *156*; K. 32 u. 33. S. *166*; K. 34 u. 35. S. *169*.

B. Die Gottesnamen S. *178*; in K. 28, 20—22. S. *181*.

9. **Die Toledot ‘Esau.** (K. 36.) S. *183* u. *184*.

10. **Die Toledot Ja‘aqob.** (K. 37—50.) S. *185—202.*

A. Inhalt und Sprache in K. 38. S. *186*; K. 37. S. *187*; K. 39—42; S. *189*; K. 43. S. *194*; K. 44 u. 45. S. *196*; K. 46—50. S. *197*; K. 49. S. *198*.

B. Die Gottesnamen. S. *201*.